شرح
جوهرة التوحيد
للعلامة الشيخ إبراهيم اللقاني

المسماة
تحفة المريد

تأليف العلامة
الشيخ إبراهيم بن محمد الباجوري

تعليق
محمد صالح بن أحمد الغرسي

1- {مقدمة المعلق}

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد فهذه تعليقات على شرح العلامة الباجوري لجوهرة التوحيد ، معظمها تحقيقات لمسائل عويصة من مسائل علم الكلام، وقد أتت مجموعة من هذه التحقيقات مطولة بصورة رسائل وأبحاث مستقلة، ففضّلنا أن لا ندرجها ضمن الكتاب، ورأينا أن نجعلها ملاحق تلحق بآخر الكتاب.

وقسم من هذه التعليقات انتقادات لكلام الباجوري، كتبت معظمها أثناء الدرس حينما كنت أدرس هذا الكتاب.

ثم أضفت إلى عملي هذا تخريج الأحاديث الواردة في الكتاب

هذا هو عملي المتواضع الذي قمت به في خدمة هذا الكتاب الذي كتب له الانتشار والنفع في العالم الإسلامي عامة.

ومن أجل أنه عمل إنساني، لابد أن لا يخلو من العيوب والنقائص، فإن الكمال المطلق إنما هو لله تعالى ولكتابه، والعصمة لرسله وأنبيائه.

من الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط.
محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط

ويوجد على النسخ المطبوعة قديما من هذا الشرح تعليقات للأجهوري، وقد أبقيت قسما منها مع نسبتها إليه.

وقد اتفقت مع الأخ النبيل: راتب موفق قنطار صاحب دار الفارابي للنشر والتوزيع في دمشق الشام -وفقه الله تعالى إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة- على طباعة هذا الكتاب ونشره.

والله تعالى أسأل أن يوفقه لإخراجه بأحسن صورة، وأبهى حلة، وأن يعمم به النفع، وأن يوفقني لما يحبه ويرضاه.

ويرزقني النية الطيبة والعمل الصالح، والخاتمة الحسنة، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وهو حسبي ونعم الوكيل.

محمد صالح بن أحمد الغرسي/ دمشق
7 شهر جمادى الآخرة سنة 1425هـ
الموافق 24 تموز سنة 2004م

2- {ترجمة مؤلف جوهرة التوحيد الشيخ ابراهيم اللقاني}

هو أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن بن علي بن عبد القدوس المالكي اللقاني نسبة إلى "لقانة" قرية من قرى مصر مركز شبراخيت مديرية البحيرة.

كان أحد الأعلام، وأئمة الإسلام، المشار إليهم بسعة الاطلاع، وطول الباع في علم الحديث، التبحر في الأحكام، وإليه يرجع في المشكلات والفتاوى. وكان من أرباب الأحوال والكشف، وكان مهاباً جداً لا يكلمه إلا القليل من الناس مع انقطاع تردده على الحكام، وكانت له مزايا وكرامات باهرة.

أخذ عن أعلام. منهم صدر الدين الميناوي، وعبد الكريم البرموني، وسالم السنهوري، ويحيى القرافي، وأبو العباس أحمد عرب الشرنوبي، وكان شيخ التربية والتصوف. أخذ عنه الكثير منهم ابنه عبد السلام، والخرشي، وعبد الباقي، والشبراخيتي، ويوسف الفيشي، وتاج الدين المكي.

له تآليف نافعة منها:

1- جوهرة التوحيد: أنشأها ليلاً بإشارة من شيخه الشرنوبي؛ وأوصاه لما فرغ منها ألا يعتذر لأحد عن ذنب أو غيب بلغه عنه، بل يعترف له به، ويظهر له التصديق على طريق التورية مذلة للنفس، فما خالفه بعد كُتِبَ منها في يوم واحد خمسمائة نسخة، وشَرَحَها بثلاثة شروح.

2- نصيحة الإخوان باجتناب الدخان: أولها الحمد لله واهب العقول، وله المنة على فتحه لنا بابي المعقول والمنقول.

3- حاشية على مختصر خليل.

4- قضاء الوطر، من نزهة النظر، في توضيح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر.

5- بهجة المحافل بالتعريف بروايات الشمائل.

6- منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء الأقوى.

7- عقد الجمان في مسائل الضمان.

8- التحفة في أسانيد حديث الرسول * وغير ذلك.

ونظم المنجيات فقال:

يس تنجي من دخان الواقعة والملك، والإنسان نعم الشافعة
ثم البروج لها انشراح هذه سبع وهي المنجيات النافعة

توفي منصرفاً من الحج بالشرفة ليلة الأحد قبيل العشاء الأخير ثالث شهر صفر سنة إحدى وأربعين بعد الألف عن نيف وسبعين سنة حمل إلى عقبة (أيلة)، فدفن بمحل عال مجاور لآخر بساتينها على يمين الراجع تجاه البحر الأحمر، نفعنا الله به وبآثاره ورضي الله عنه وعنا به.

3- {ترجمة الشارح الشيخ إبراهيم الباجوري}

هو الشيخ العالم العلامة إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري نسبة إلى باجور مركز بمدينة المنوفية بمصر، ولد بها سنة 1198 هجرية سنة ثمان وتسعين ومائة بعد الألف.

نشأ في حجر والده، وقرأ عليه، وقدم الأزهر في طلب العلم سنة 1212 هجرية وهو ابن أربع عشرة سنة، ولما دخل الفرنسيون مصر سنة 1213 هجرية خرج إلى الجيزة، وأقام بها، ولما خرج الفرنسيون من مصر سنة 1216 هجرية رجع واشتغل بالعلم.

أخذ عنه كبار العلماء الأعلام كالشيخ محمد الأمير الكبير، والشيخ عبد الله الشرقاوي، والسيد داود القلعاوي، والشيخ محمد الفضالي، والشيخ حسن القويسي، وغيرهم ممن كان في عصره، وفي مدة قليلة ظهرت عليه آيات النجابة فدرَّس وألَّف التآليف العديدة الجامعة المفيدة.

تقلد رئاسة الأزهر سنة 1263، ولم يزل مستمراً على الدراسة به مع قيامه بشؤون المشيخة، وكان عباس باشا الأول يزوره في درسه بالأزهر فلا يقوم له، بل يجلسه على كرسي من جريد خارج الدرس.

وقرأ وهو شيخ الأزهر تفسير الفخر الرازي، وتلقاه عليه أفاضل العلماء وكبار الأعيان، ولكن لضعفه لم يتمكن من إكماله؛ وكان مهيباً بين الأنام وعند الولاة والحكام.

ولما كبر سنه وحدث بالأزهر حوادث أقيم مقامه أربعة وكلاء للقيام بواجبات المشيخة تحت رئاسة الشيخ مصطفى العروسي الذي أسندت إليه رئاسة الأزهر بعد الشيخ الباجوري.

وهاك مؤلفاته مرتبة حسب تأليفها:

1- حاشية الباجوري على رسالة في ((لا إله إلا الله)) لشيخه محمد الفضالي ألفها سنة 1222.

2- تحقيق المقام حاشية على ((كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام)) للعلامة الشيخ محمد الفضالي. أولها الحمد لله العالم بالكليات والجزئيات. أتمها سنة 1223.

3- فتح القريب المجيد شرح ((بداية المريد في التوحيد)) للشيخ السباعي. ألفها سنة 1224.

4- حاشية على مولد الإمام ابن حجر الهيتمي ألفها سنة 1225.

5- حاشية على شرح السنونسية في علم المنطق ألفها سنة 1225.

6- حاشية على متن ((السلم المرونق)) في المنطق للعلامة الأخضري. ألفها سنة 1226.

7- حاشية على متن السمرقندية في الاستعارات"بلاغة" أتمها سنة 1226.

8- فتح الخبير اللطيف بشرح متن ((الرصيف)) للشيخ عبد الرحمن بن عيسى. ألفه سنة 1227.

9- حاشية على ((أم البراهين في العقائد)) للعلامة السنوسي. ألفها سنة 1227.

10- حاشية على مولد الشيخ أحمد الدردير رحمه الله. ألفها سنة 1227.

11- فتح رب البرية على ((الدرة البهية)) نظم الأجرومية للعلامة العمريطي.ألفها سنة 1229.
12- حاشية على متن ((البردة)) للبوصيري. ألفها سنة 1229.
13- حاشية على ((بانت سعاد)) في مديح المصطفى عليه الصلاة والسلام. ألفها سنة 1234.
14- تحفة المريد على ((جوهرة التوحيد)) لبرهان الدين اللقاني. ألفها سنة 1234.
15- منح الفتاح على نور المصباح في أحكام النكاح. ألفها سنة 1234.
16- التحفة الخيرية على ((الفوائد الشنشورية)) "ميراث" أولها الحمد لله الذي يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين. أتمها سنة 1236.
17- الدرر الحسان على ((فتح الرحمن))فيما يحصل به الإسلام والإيمان للعلامة الزبيدي سنة 1238.
18- رسالة صغيرة في علم التوحيد سنة 1238.
19- المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية للحافظ الترمذي أتمها سنة 1251.
20- حاشية على شرح العلامة ابن قاسم الغزي على متن الشيخ أبي شجاع (فقه الشافعي رضي الله عنه).أتمها سنة 1258 وهي آخر ما أتم تأليفه وهي في جزءان كبيران.

وله مؤلفات أخر لم تكمل منها:
1- حاشية على شرح جمع الجوامع إلى آخر المقدمة.
2- حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية.
3- حاشية على ((المنهج)) إلى كتاب الجنائز.
4- حاشية على شرح منظومة الشيخ البخاري في التوحيد.

وكان ديدنه رحمه الله تعالى التعلم والاستفادة والتعليم والإفادة، وكان له حسب جسيم لأهل بيت النبي، * وكان لسانه رطباً بتلاوة القرآن وذكر الله تعالى. وبالجملة فكان رحمه الله صارفاً زمنه في طاعة مولاه شاكراً له على ما أولاه ولذا حصل الانتفاع بتأليفه في حياته وبعد مماته.

ثم انتقل طيب الله ثراه إلى رحمة الله مولاه سنة 1277 سبع ومائتين بعد الألف بعد أن عاش نحواً من ثمانين سنة، عمه الله تعالى بالرحمة والرضوان.

4-{مقدمة المؤلف}

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنفرد بالإعدام والإيجاد، المنزه عن شوائب النقص والأضداد.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له القديم المخالف لما عداه من الكائنات، الباقي وهالك كل من عداه من المخلوقات.

وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً عبده ورسوله الصادق الأمين، المبلغ كل ما أمر بتبليغه من رب العالمين؛ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جواهر المعارف[1]، وأزهار رياض الفصاحة والعوارف[2].

{أما بعد} فيقول أفقر الورى إلى ربه القدير، إبراهيم بن محمد الباجوري ذو التقصير: إنه لما كان نظم[3] العالم العلامة، والحبر البحر الفهامة، ذي الفيض الداني، الشيخ إبراهيم اللقاني، الموسوم بجوهرة التوحيد، قد نظم فرائد هذا الفن في عقد نضيد، وحوى من نفائس الدرر ومحاسن الغرر ما يدهش الألباب، ويقضي بالعجب العجاب، وقد ولع الناس بالدخول في رياض فوائده، والأخذ من ثمار موائده، سألني وفد من الإخوان، أصلح الله لي ولهم الحال والشأن: أن أكتب عليه حاشية تسفر عن مطويات ما فيه من الرموز والأسرار وتكشف عن سدول النقاب والأستار، فلما انشرح صدري لذلك، والله أعلم بما هنالك[4]: صرفت زمام العزم نحو رياضه، وأوردت الفكر في عبقري حياضه، وقد تيسر لي إذ ذاك بعض شراح[5] الناظم الهمام، مع حواشي النظم وشرحه للشيخ عبد السلام، ومع ما كتبه عليه السادة الأعلام، وغير ذلك مما فتح به السلام، فالتقطت منها درراً نفيسة، ومحاسن شريفة، ونظمتها في سلك التحبير والتصنيف، وجعلتها حاشية على هذا المتن الشريف، وقد سميتها: {تحفة المريد، على جوهرة التوحيد} جعلها الله خالصة لوجهه الكريم، ونفع بها كل من تلقاها بقلب سليم، والمرجو ممن اطلع عليها أن ينظر إليها نظر اعتذار ويجر على ما فيها من الهفوات أذيال الأستار: فالستر من شيم الكرام، وإذاعة العورات من دأب اللئام، والله أسأل وبنبيه أتوسل: أن تحل محل القبول، إنه خير مأمول وأكرم مسؤول.

وها أنا أشرع في المقصود، بعون الله المعبود، فأقول وبالله التوفيق:

1المراد بالجواهر مقابل الأعراض أي الذين قامت بهم المعارف.

2 قوله والعوارف جمع عارفة بمعنى المعروف كالعرف بالضم. قاموس.

3 أي منظومته.

4 قوله والله أعلم بما هنالك،أي بما في ضمن هذه المنظومة من الرموز والأسرار وهذا دفع لما يوهمه كلامه السابق من وفائه ببيان ما فيه من الأسرار.

5 لعل الصواب شروح الناظم فإنه له على نظمه ثلاثة شروح كبير وصغير ووسيط.

5-{ما يتعلق بالبسملة}

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح الناظم كتابه بالبسملة ثم بالحمدلة اقتداء بالكتاب العزيز في ابتدائه بهما في الترتيب التوقيفي، لا أنهما أول ما أنزل فإنه خلاف ما في صحيح البخاري وغيره في بدء الوحي: من أن أول ما أنزل ×اقرَأ÷ (العلق: من الآية1) وقد نقل أبو بكر التونسي إجماع علماء الملة على أن الله سبحانه وتعالى افتتح جميع كتبه ببسم الله الرحمن الرحيم[1]، وعملاً بخبر: =كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أو أجذم[2]، أو أقطع+ روايات[3]: أي ناقص وقليل البركة، فهو وإن تم حساً لا يتم معنىً، مع خبر: =كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله... الخ+ والمراد بالأمر: ما يعم القول كالقراءة، والفعل ؛ ومعنى "ذي بال" أي صاحب حال بحيث يهتم به شرعاً، أي بأن لا يكون من سفاسف الأمور، وليس محرماً أو مكروهاً، ويشترط أيضاً أن لا يكون ذكراً محضاً، ولا جعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة، فخرجت سفاسف الأمور كلبس النعال والبصاق والمخاط، فلا تسن البسملة ولا الحمدلة عليها، وخرج المحرم لذاته كالزنا، والمكروه لذاته كالنظر لفرج زوجته بلا حاجة، فتحرم على الأول وتكره على الثاني، بخلاف المحرم لعارض كالوضوء بماء مغصوب، والمكروه لعارض كأكل البصل، فلا تحرم على الأول ولا تكره على الثاني، وخرج الذكر المحض ك"لا إله إلا الله" فلا تسن التسمية عليه، بخلاف غير المحض كالقرآن لاشتماله على غير الذكر كالأخبار والمواعظ، وخرج ما جعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فلا يبدأ بالبسملة ولا بالحمدلة بل بالتكبير مثلاً.

فإن قلت: بين الخبرين المذكورين تعارض، فكيف يمكن العمل بهما؟ قلت: أجيب عن ذلك بأجوبة أشهرها: أن الابتداء[4] نوعان: حقيقي وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شي، وإضافي وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود وإن سبقه شيء، فبينهما العموم والخصوص المطلق، فحمل خبر البسملة على النوع الأول، وخبر الحمدلة على الثاني، وإنما لم يعكس للكتاب والإجماع.

لا يقال إن هذا المؤلف شعر على الراجح خلافاً لمن قال إن الرجز ليس شعراً، وقد قال العلماء لا يبدأ الشعر بالبسملة؛ لأنا نقول الشعر الذي لا يبدأ بالبسملة هو

1- من أين أتى بهذا الإجماع؟!

2- قوله "أجذم" يقال: جذم الرجل يجذم، بمعنى قطعت يده، والمصدر الجذم، أفاده صاحب المصباح، وعلى هذه فالأجذم بمعنى الأقطع، وأما من أصابه داء الجذام فيقال له مجذوم لا أجذم، كما تدل عليه عبارة المصباح أيضاً، أجهوري.

3 - اخرجه ابو داود (4840) وابن ماجه (1894) والنسائي في عمل اليوم والليلة (50/2497) وابن حيان (الاحسان/102) والدار قطني (229/1) من حديث أبي هريرة

4- قوله أشهرها أن الابتداء.. الخ أقول وأسدها أن يحمل الابتداء في الحديثين على العرفي وذلك لأمور: الأول أن الحديثين سيقا في مساق واحد فينبغي أن يحملا على معنى واحد، والثاني: أن الإضافي يلاحظ فيه الإضافة إلى شيء معين وحديث الحمدلة لم يلاحظ فيه ذلك أي لم يلاحظ فيه أن كل أمر ذي بال لم يُقدم فيه الحمد على الأمر الفلاني فهو أبتر، كما أن حديث البسملة لم يلاحظ فيه ذلك، والثالث: أن هذا المعنى هو المتبادر من لفظ الابتداء عند إطلاقه. والله تعالى أعلم.

المحرم، كهجو من لا يحل هجوه، أو المكروه كالتغزل في غير معين، وأما ما يتعلق بالعلوم كهذه المنظومة فيبدأ بالبسملة اتفاقاً، وإنما لم يأت بها[1] نظماً كما فعل الشاطبي حيث قال:

بدأت ببسم الله في النظم أولاً......... الخ

لأنه خلاف الأولى[2].

ثم اعلم أن الباء في البسملة إما للمصاحبة على وجه التبرك، أو للاستعانة كذلك، ولا مانع من الاستعانة باسمه تعالى كما يستعان بذاته، والأولى جعلها للمصاحبة لأن جعلها للاستعانة فيه إساءة أدب، لأن باء الاستعانة تدخل على الآلة فيلزم عليها جعل اسم الله مقصوداً لغيره لا لذاته، إلا أن يقال إن من جعلها للاستعانة نظر إلى جهة أخرى: وهي أن الفعل المشروع فيه لا يتم على الوجه الأكمل إلا باسمه تعالى، لكن قد يقال مظنة الإساءة ما زالت موجودة[3]، ومعناها الإشاري: بي كان ما كان، وبي يكون ما يكون[4]، وحينئذ يكون في الباء إشارة إلى جميع العقائد؛ لأن المراد: بي وجد ما وجد، وبي يوجد ما يوجد، ولا يكون كذلك إلا من اتصف بصفات الكمال وتنزه عن صفات النقصان، كما ذكره بعض أئمة التفسير،

والاسم مشتق عند البصريين من السمو وهو العلو لأنه يعلو مسماه[5]، وعند الكوفيين من "وسم" بصيغة الماضي: أي علم[6]بصيغة الماضي أيضاً؛ لأن الاشتقاق عندهم من الأفعال، فقول بعض العلماء "وعند الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة" فيه تسمح، ومعناه: ما دل على مسمى، وأما قولهم "كلمة دلت على معنى في نفسها... الخ" فهو اصطلاحي نحوي، وعلم من التعريف المذكور أن الاسم غير المسمى وهو التحقيق؛ نعم إن أريد به المدلول كان عين المسمى، وبهذا ا يجمع بين القولين.

و"الله" علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد.

وقولنا "الواجب الوجود... الخ" تعيين للمسمى، لا أنه من جملة المسمى على ما هو التحقيق، وإلا لكان كلياً، وهو علم شخصي بمعنى أن مدلوله معين في الخارج لا بمعنى أنه قامت به[7] مشخصات كالبياض والطول وهكذا لاستحالة ذلك[1]، ولا يجوز أن

1- الأولى بالتسمية بدل بها لأن الذي يؤتى به في النظم هو التسمية وليس البسملة لان البسملة اسم لبسم الله الرحمن الرحيم، منحوت منها. والضمير في بها عائد على البسملة.

2- وأولى منه أن يقال: لأنه يفوت العمل ببعض روايات الخبر وهي رواية: =كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر+ كما أنه يكون مخالفا لأسلوب الكتاب المجيد ولِمَا درج عليه سلف الأمة، ولا بأس بأن يجعل هذا وجهاً لكونه خلاف الأولى.

3 كيف تكون موجودة وقد قال رسول الله *: =إذا استعنت فاستعن بالله+ والاستعانة بالله تعالى وباسمه مشعرة بكمالهما وجلالتهما وماذا يقول هذا القائل في قوله تعالى: ×وإياك نستعين÷.

4- هذا كلام لا معنى له.

5- أي يكون دالاً عليه فإن الدال يعلو المدلول علواً معنوياً.

6 بفتح اللام كنصر بمعنى وسم.

7 قوله لا بمعنى أنه قامت به مشخصات. أقول هو بهذا المعنى، ومشخصاته تعالى هي خصائص ربوبيته تعالى.

يقال ذلك إلا في مقام التعليم لما فيه من إيهام ما لا يليق، وبذلك تعلم أنه ليس علما بالغلبة خلافا لمن زعم ذلك. وهو اسم الله الأعظم عند الجمهور، واختار النووي أنه "الحي القيوم" وإنما تخلفت الإجابة عند الدعاء به من بعض الناس لتخلف شروط الإجابة التي أعظمها أكل الحلال.

و"الرحمن الرحيم" صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الإحسان أو إرادة الإحسان، لا بمعناها الأصلي الذي هو رقة في القلب تقتضي التفضيل والإحسان، لاستحالة ذلك في حقه[2] تعالى، فالرحمن الرحيم في حقه بمعنى المحسن أو مريد الإحسان، لكن الأول بمعنى المحسن بجلائل النعم أي بالنعم الجليلة، والثاني بمعنى المحسن بدقائق النعم أي النعم الدقيقة[3]، لأن زيادة المبني تدل على زيادة المعنى غالباً؛ وإنما جمع بينهما إشارة إلى أنه ينبغي أن يطلب منه تعالى النعم الحقيرة[4] كما ينبغي أن يطلب منه النعم العظيمة؛ لأن الكل منه وحده سبحانه وتعالى، ويتعلق بالبسملة أبحاث كثيرة فلا نطيل بذكرها.

---

1 المحال إنما هو قيام المشخصات الحادثة به تعالى كالبياض وأما قيام المشخصات القديمة به أي ما يتصف به تعالى وينفرد به من الصفات القديمة فواجب، إلا أن يقال الصفات الخاصة بالشخص إنما تعتبر مشخصة له إذا كان ذلك الشخص مشاركاً لغيره في الماهية والله تعالى منفرد بماهيته لا شريك له فيها فلا تكون صفاته مشخصة له ، أي مميزة له عما يشاركه في ماهيته لكن كلام الشارح لا يشعر بهذا الوجه والمتبادر من كلامه أن المحالية من جهة أن المشخصات لا بد أن تكون عارضة وحادثة. والله أعلم.

2 لأن الرقة انفعال وتغير وهو على الله تعالى محال، وقد استدل العلماء على حدوث العالم بتغيره، وليست المحالية من جهة عدم وجود القلب له تعالى لأن القلب غير داخل في مفهوم الرحمة، ومعناها الرقة وذكر القلب لبيان محلها.

3 فيه أن أوزان المبالغة تدل على الكثرة والكثرة إنما تعتبر باعتبار الكمية والأفراد لا باعتبار الكيفية.إلا ان يقال ان المبالغة قد تعتبر باعتبار الكيفية أيضا

4 التعبير عن النعم الدقيقة بالحقيرة تعبير حقير.

6-{ما يتعلق بالحمد والصلاة والسلام}

1- الحمد لله على صِلاته   ثم سلام الله مع صَلاته

(قوله الحمد لله ...الخ) قال النووي رحمه الله تعالى: يستحب الحمد في ابتداء الكتب المصنفة وكذا في ابتداء دروس المدرسين وقراءة الطالبين بين يدي المعلمين، سواء قرأ حديثاً أو فقهاً أو غيرهما، وأحسن العبارات في ذلك "الحمد لله رب العالمين". أهـ وإنما لم يأت بحرف العطف إشارة إلى أن كلاً من البسملة والحمدلة محصل للمقصود في الابتداء[1]، أو لاحتمال أن تكون إحداهما خبرية والأخرى إنشائية، والصحيح أنه لا يجوز عطف الإنشاء على الأخبار وعكسه.

والحمد لغة: الثناء بالكلام على الجميل الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم ، سواء كان في مقابلة نعمة أم لا، فمثال الأول ما إذا أكرمك زيد فقلت "زيد كريم" فإنه في مقابلة نعمة؛ومثال الثاني ما اذا وجدت زيدا يصلي صلاة تامة، فقلت: زيد رجل صالح فانه ليست في مقابلة نعمة والثناء –بتقديم المثلثة على النون: هو الإتيان بما يدل على التعظيم. وقيل: هو الذكر بخير، وضده النثاء –بتقديم النون على المثلثة، وإنما عبرنا بالكلام كما عبر به بعض المحققين ليشمل التعريف حينئذ الحَمْدَ القديمَ وهو حمد الله نفسه وحمده لأنبيائه وأوليائه وأصفيائه، والحمد الحادث وهو حمدنا لله تعالى وحمد بعضنا لبعض، فدخلت أقسام الحمد الأربعة وهي حمد قديم لقديم وحمد قديم لحادث؛ وحمد حادث لقديم وحمد حادث لحادث؛ وأما تعبير بعضهم باللسان فيلزم عليه أن لا يكون التعريف شاملاً للقديم،إلا أن يراد باللسان الكلام على سبيل المجاز المرسل من إطلاق السبب وهو اللسان وإرادة المسبب وهو الكلام، ولا يرد أن التعاريف تصان عن المجاز، لأن محل ذلك ما لم يكن المجاز مشهوراً كما هنا. وقولنا "على الجميل الاختياري" أي لأجل الجميل الاختياري ولو كان جميلاً في اعتقاد المحمود بزعم الحامد وإن لم يكن جميلاً شرعاً كنهب الأموال؛ وخرج بقيد الاختياري: الاضطراري، فإن الثناء عليه يسمى مدحاً لا حمداً، تقول: مدحت اللؤلؤة على حسنها، دون حمدتها. وقال الزمخشري: الحمد والمدح أخوان بمعنى أنهما مترادفان، والاختياري إنما هو قيد في المحمود عليه لا في المحمود به[2]، فقد يكون المحمود عليه اختيارياً، والمحمود به اضطرارياً، كما إذا أكرمك زيد فقلت "زيد حسن" وأركان الحمد خمسة: حامد، ومحمود، ومحمود به، ومحمود له، وصيغة، ثم اعلم أن المحمود به والمحمود عليه قد يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً، كما إذا أكرمك زيد فقلت "زيد كريم" فإن الكرم من حيث

---

1 أقول: لا وجه لهذه الإشارة ولا أحد يقصد بترك العطف هذه الإشارة وهذا من تقعرات أرباب الحواشي التي أغرموا بها. والتحقيق أن ترك العطف لأن المقصود من البسملة الاستعانة باسمه تعالى أو التبرك به فيما يبتدأ بها وهو ما بعدها، فهي ليست من نوع ما بعدها فكان بينها وبين ما بعدها كمال الانقطاع وهو مانع من العطف، ومن أجل ذلك كان ترك العطف هو الوارد في الكلام المبين ثم في كلام العلماء.

2 أقول: المحمود به لا بد أن يكون مفيداً للمحمود عليه فيكون هو أيضاً اختيارياً.والمثال الذي ذكره الشارح من المدح لا من الحمد وكذلك ما اورده مثالا للاختلاف ذاتا واعتبارا فدعوى الاختلاف ذاتا لا اعتبارا غير مسلمة

كونه باعثاً على الحمد يقال له محمود عليه[1]، ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به، وقد يختلفان ذاتاً واعتباراً، كما إذا أكرمك زيد فقلت "زيد عالم" فإن المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم، فإن قلت: التقييد بالاختياري يخرج الحمد على ذاته تعالى وصفاته فظاهره أنه لا يسمى حمداً، والتزمه بعضهم فقال يسمى مدحاً. قلت: أجيب عن ذلك بأن المراد ما يشمل الاختياري حقيقة وهو ظاهر، أو حكماً والمراد به ما كان منشأ للأفعال الاختيارية كالذات وصفات التأثير[2] أو ملازماً للمنشأ كصفات غير التأثير[3] وقولنا "على جهة التبجيل والتعظيم" أي على جهة هي التبجيل والتعظيم، فالإضافة للبيان، وعطف التعظيم على التبجيل للتفسير؛ وخرج بذلك ما إذا كان على جهة الاستهزاء والسخرية، كما في قول الملائكة لأبي جهل ×ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ÷ (الدخان:49).

أي بزعمك عند قومك، وعبارة الخازن ما نصه: (ذق): أي هذا العذاب، (إنك أنت العزيز الكريم): أي عند قومك بزعمك، وذلك أن أبا جهل لعنه الله كان يقول: أنا أعز البوادي وأكرمهم، فتقول خزنة النار له ذلك على طريق الاستخفاف والتوبيخ اهـ. وفي الحقيقة هذا خارج من أول الأمر، لأنه ليس ثناء إلا بحسب الصورة، فهذا القيد عند التحقيق للإيضاح.

وأما الحمد اصطلاحاً[4]: فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث كونه منعماً على الحامد أو غيره، سواء كان ذلك قولاً باللسان أو اعتقاداً بالجنان أو عملاً بالأركان التي هي الأعضاء، كما قال القائل:

أفادتكم النعماءُ مني ثلاثة   يدي ولساني والضميرَ المحجبا

وإنما كان الاعتقاد فعلاً لأنه التصميم بالقلب. وأما قولهم "التحقيق أنه كيف: أي الصورة الحاصلة في النفس"[5] فهو تدقيق كلامي لا ينظر إليه هنا[6].فإن قيل: الاعتقاد لا ينبئ عن تعظيم المنعم، أجيب بأنه ينبئ لو اطلع عليه، أو أنه يستدل عليه بالقول، ويتحقق حينئذ حمدان: أحدهما بالقول، والآخر بالاعتقاد المأخوذ منه[7].

والشكر لغة: هو الحمد اصطلاحاً، لكن بإبدال الحامد بالشاكر. واصطلاحاً: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه فيما خلق لأجله.

1- الاولى اسقاط قوله: يقال في الموضعين

2 وهي القدرة والإرادة والتكوين على القول به.

3 كالسمع والبصر والعلم والكلام والحياة.

4 من الذي اصطلح على هذا.هذا ما لم نجد الجواب الشافي عليه، ونقول مثل هذا في الشكر.

5 فالاعتقاد على الأول مصدر وعلى الثاني حاصل بالمصدر.

6 ذلك لأننا نأخذ الاعتقاد بالمعنى المصدري، وأهل الكلام قد أخذوا بالمعنى الحاصل بالمصدر.

7 الأولى المدلول عليه به.

7-{اللام في الحمد لله هل هي للجنس أو للإستغراق}

ثم اعلم أن "أل" في الحمد إما للاستغراق أو للجنس[1] أو للعهد[2]. واللام في "لله" إما للاستحقاق أو للاختصاص أو للملك، فتحصل من هذا احتمالات تسعة قائمة من ضرب ثلاثة في ثلاثة يمتنع منها جعل اللام للملك مع جعل "أل" للعهد إذا جعل المعهود هو الحمد القديم فقط؛ لأن القديم لا يملك، بخلاف ما إذا جعل المعهود حمد من يعتد بحمده كحمده تعالى وحمد أنبيائه وأوليائه وأصفيائه؛ لأن المعهود حينئذ هو الجملة المركبة من القديم والحادث. والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث[3] فيصح أن يملك.

قوله: (على صلاته) أي لأجل صلاته؛ فعلى للتعليل على حد قوله تعالى: ×وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ÷ (البقرة: من الآية185) والجار والمجرور متعلق بالحمد. واغتفر الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر، لأن ذلك يغتفر في الجار والمجرور، وبعضهم جعله خبراً بعد خبر فيكون المصنف قد حمد أولاً في مقابلة الذات[4] ثم حمد ثانية في مقابلة الصلات، ثم إن الصِلات بكسر الصاد جمع صلة وهي العطية بمعنى الشيء المعطى كما هو المتبادر، أو بمعنى الإعطاء وهو أولى، لأنه حمد على صفة المولى بلا واسطة، والحمد على الشيء المعطى حمد على الصفة بواسطة؛ وإنما اختار الحمد المقيد على المطلق[5] لأن المقيد أفضل من المطلق؛ فإنه يثاب على المقيد ثواب الواجب

---

1 القائل بكون أل للجنس الزمخشري، وهو المتذوق لأساليب اللغة العربية وهو الثاني في هذا الأمر للإمام عبد القاهر الجرجاني، ومن ثمة قالوا: لم يذق بلاغة القرآن إلا الأعرجان أحدهما من زمخشر والآخر من جرجان. وحمل أل على الجنس أبلغ في المدح لأن اختصاص الأفراد قد يكون اتفاقياً مع استحقاق الغير للجنس، وأما اختصاص الجنس فينفي استحقاق الغير لفرد من الأفراد.

2 قوله: أو للعهد. كيف يحمل على العهد ولا عهد، فمن أجل هذا لم يحمله أحد من المحققين على العهد، وإنما اختلفوا في أنه هل هو للجنس أو للاستغراق؛ ومثل هذا في الفساد، قوله: أو للملك فإن الملك مخصوص بالأعيان والمنافع وأما الأحداث فلا تملك بل تستحق أو تختص.

3- ان كان اطلاق الحادث عليه باعتبار وصف الكل بصفة جزئه مجازا فالاطلاق صحيح لكن المعتبر في القواعد هو الاطلاق الحقيقي، وان كان الاطلاق على سبيل الحقيقة فظاهر ان الاطلاق غير صحيح. نعم لو قررت القاعدة هكذا: ان المركب من القدم والحادث غير قديم، لكانت صحيحة، فان المركب من القديم والحادث لا يوصف لا بالقدم ولا بالحدوث لكن لا يصح تفريع قوله: فيصح ان يملك عليها. والله تعالى اعلم

4 قوله: في مقابلة الذات أي باعتبار استلزامها لصفات الجلال والجمال وإلا فالحمد لله على الذات البحت لا يصح.

5 قوله: "المطلق" المراد بالمطلق ما كان في مقابلة جميل غير نعمة، وليس المراد به ما لا مقابل له، لأن حقيقة الحمد: الثناء لأجل جميل اختياري، فلا بد من مقابل، أجهوري. أقول: إن المراد بالحمد المطلق ما لم يذكر له مقابل، ولو حملناه على هذا لدخل في المقيد ما كان في مقابلة جميل غير نعمة واصلة من المحمود إلى الحامد، وكلام الشارح يأبى هذا لأن هذا ليس من قبيل أداء الديون، فمن أجل ذلك حمل الأجهوري المطلق على ما كان في مقابل جميل غير

لكونه في مقابلة نعمة، فهو كأداء الديون، وبعضهم ذهب إلى أن المطلق أفضل. قوله (ثم سلام الله ... إلخ) يحتمل أن تكون ثم للاستئناف، ويحتمل أن تكون للعطف؛ وعلى الثاني فيحتمل أن تكون للترتيب الذكري وأن تكون للترتيب الرتبي؛ لأن رتبة ما يتعلق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة، ومعنى سلام الله تحيته اللائقة به * بحسب ما عنده تعالى تشعر به إضافته له تعالى، فالمطلوب تحية عظمى بلغت الدرجة القصوى فتكون أعظم التحيات لأنه * أعظم المخلوقات؛ والمراد بالتحية في حقه * كما أفاد السنوسي في شرح الجزائرية أن يسمعه كلامه القديم الدال على رفعه مقامه العظيم. ولم يرتض بعضهم تفسير السلام بالأمان وإن ذكره السنوسي وغيره؛ لأنه ربما أشعر بمظنة الخوف مع أن النبي * بل وأتباعه لا خوف عليهم، نعم يخاف خوف مهابة وإجلال، ولذلك قال *: =إني لأخوفكم من الله[1].

فإن قيل: إن السلام يؤخر عن الصلاة كما جرى به عرف الاستعمال لآية ×يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً÷ (الأحزاب: من الآية56) فما بال المصنف قدمه عليها؟ أجيب بأن ذلك لضرورة النظم، على أنه أشار بلطف إلى أن رتبته التأخير حيث أدخل "مع" على الصلاة وهي تدخل على المتبوع، يقال "جاء الوزير مع السلطان" دون العكس.

قوله (مع صلاته) بإسكان العين هنا على اللغة القليلة لأجل الوزن وإن كان الأفصح فتحها. ومعنى صلاته: رحمته المقرونة بالتعظيم كما تشعر به الإضافة إلى ضميره تعالى[2]، وهذا هو اللائق بالمقام. وقيل: هي مطلق الرحمة سواء قرنت بالتعظيم، أم لا، لكن هذا بيان للصلاة في حد ذاتها بقطع النظر عن المقام. وينبني على هذا الخلاف[3] العطف في قوله تعالى: ×أولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ÷ (البقرة: من الآية157) فعلى الأول يكون من عطف العام على الخاص، وعلى الثاني من عطف التفسير؛ وقد فسر الجمهور الصلاة بأنها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن غيرهم ولو حجراً وشجراً ومدراً التضرع والدعاء، فقد ورد أنها صلت عليه كما رواه

نعمة، لكن التعبير بالمطلق يأبى هذا الحمل، فالأولى أن يحمل الإطلاق على ما هو متبادر منه، ويقال: إنما قصد الشارح بيان المفاضلة بينه وبين ما كان في مقابلة النعمة، ولم يقصد بيان المفاضلة بين المقيدين. والله تعالى أعلم.

1 أخرجه البخاري (5063) من حديث أنس بلفظ = إني لأخشاكم لله+.

2 لو أفادت الإضافة شيئاً لأفادت عظمة الصلاة ولا تفيد عظمة المصلى عليه إلا أن يدعي أن عظمة الصلاة تقتضي عظمة المصلى عليه، ثم إن كلامه يفيد أن كون المراد من الصلاة الرحمة المقرونة بالتعظيم مفاد الإضافة وعلى هذا لا يصح مقابلة هذا الكلام بقوله. وقيل: هو مطلق الرحمة لاتحاد القولين، ولعل مراده أن مفاد الإضافة مقو للمعنى الذي وضع له اللفظ، لكن الوارد في كتب اللغة أنها بمعنى الرحمة.

3 لا خلاف هنا حتى ينبني عليه شيء، لأنه قد أفاد أن الصلاة بمعنى مطلق الرحمة وأما التعظيم فهو مفاد القرائن من الإضافة والمقام والله أعلم.

الحلبي في السيرة وإن اشتهر أنها سلمت عليه فقط[1]، وإن شئت قلت وهو الأخصر: هي من الله الرحمة ومن غيره الدعاء؛ وحينئذ يكون شاملاً للاستغفار وغيره؛ واختار ابن هشام في مغنيه أنها العطف بفتح العين وهو بالنسبة لله الرحمة...إلخ. ويترتب على هذا الخلاف أنها من قبيل المشترك اللفظي على الأول وضابطه أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والوضع ومن قبيل المشترك المعنوي على الثاني، وضابطه ان يتحد كل من اللفظ والمعنى والوضع، والتحقيق: الثاني وإن رجح بعضهم الأول.

8-{هل ينتفع الأنبياء بالصلاة عليهم}

والصحيح أنه ينتفع بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء، لكن لا ينبغي التصريح بذلك إلا في مقام التعليم، كما أشار إلى ذلك بعضهم بقوله:

وصححوا بأنه ينتفع　　　بذي الصلاة شأنه مرتفع
لكنه لا ينبغي التصريح　　　لنا بذا القول وذا صحيح

وقيل المنفعة عائدة على المصلي ليس إلا؛ لأنه قد أفرغت عليه الكمالات. وردّ بأنه ما من كمال إلا وعند الله أكمل منه، والكامل يقبل الكمال؛ لكن لا ينبغي للمصلي أن يلاحظ ذلك، بل يلاحظ أنه يتوسل به * عند ربه في نيل مقصوده.

وفي كلام المصنف نوع من المحسنات البديعية يسمى بالجناس المحرف: وهو ما تماثل ركناه في الحرف لا في الحركات؛ فإنه عبر أولاً بصِلاته بكسر الصاد، ثم عير بصَلاته بفتحها، وفي هذا البيت مع ما بعده التضمين، وهو كما في شرح شيخ الإسلام على الخزرجية تعلق قافية البيت بما بعدها، وهو مغتفر للمولدين عند بعضهم،

وإثبات الصلاة والسلام في صدر الكتب والرسائل حدث في زمن ولاية هشام، ثم مضى العمل على استحبابه، ومن العلماء من يختم بهما كتابه أيضاً كما في شرح المصنف الصغير.

---

1 أخرجه الترمذي (3626) وقال: حديث غريب، وصححه الحاكم (63013) ووافقه الذهبي. وأخرجه مسلم في الفضائل (2277) عن جابر بن سمرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، وإني لأعرفه الآن+.

9-{ مجيء النبي على فترة من الرسل}

2- على نبي جاء بالتوحيد ## وقد خلا الدين عن التوحيد

(قوله: (على نبي) أي كائنان على نبي، فالجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر المبتدأ، وليس من باب التنازع لأن بعضهم منعه في الجوامد[1]،وإنما عدى الدعاء بعلى[2] مع أن الدعاء إن كان بخير تعدى باللام وإن كان بشر تعدي بعلى، لأن محل ذلك ما لم يكن بعنوان الصلاة والسلام[3] للفرق الظاهر بين "صلى عليه" و"دعا عليه" إذ الأول لا يفهم إلا المسرة، والثاني لا يفهم منه إلا المضرة، وأيضاً في التعبير بعلى إشارة إلى شدة التمكن.

والنبيء -بالهمز وتركه- مأخوذ من النبأ وهو الخبر، لأنه "مخبر" بكسر الباء، فإنه يخبرنا بالأحكام عن الله تعالى إن كان رسولاً أيضاً، فإن كان نبياً فقط أخبرنا بأنه نبي ليحترم، أو "مخبر" بفتحها، لأن جبريل يخبره عن الله تعالى، أو مأخوذ من النبوة وهي الرفعة: لأنه مرفوع الرتبة فإنه ما من نبي إلاو وهو أفضل من أمته أو رافع رتبة من اتبعه، فعلى كل "فعيل" صالح لاسم الفاعل واسم المفعول[4]،وعبر بالنبي

ولم يعبر بالرسول إشارة إلى أنه يستحق الصلاة والسلام بوصف النبوة كما يستحقها بوصف الرسالة، وموافقة لقوله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ÷ (الأحزاب: من الآية56).

10-{تعريف النبي والرسول والكلام عليهما}

وعرفوا النبي بأنه إنسان ذكر حرّ من بني آدم سليم عن كل منفر طبعاً، أوحي إليه بشرع يعمل به، وإن لم يؤمر بتبليغه، وأما الرسول فيعرف بما ذكر لكن مع التقييد بقولنا "وأمر بتبليغه" فبينهما العموم والخصوص المطلق، لأن كل رسول نبي ولا عكس، وجعل بعضهم الرسول أعم، قال: لأن الرسل تكون من الملائكة، وقال العلامة السعد التفتازاني: هما متساويان، وقيل: بينهما العموم والخصوص الوجهي لأن "النبي" فقط: من أوحي إليه بشرع يعمل به واختص به و"الرسول" فقط: من أوحي إليه بشرع يعمل به ويبلغه لغيره ولم يتخص بشيء منه. فإن اختص بالبعض وبلغ البعض فهو نبي ورسول؛ وخرج بالإنسان بقية الحيوانات، وكفر من قال: "في كل أمة نذير" بمعنى أنه في كل جماعة من الحيوانات رسول. وأما قوله تعالى: ×وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ

---

1 فيه أن عدم كونه من باب التنازع لأن الجار والمجرور خبر للمبتدأ، ولو حمل على التنازع لبقي المبتدأ بدون خبر، وأيضاً مراد من منع التنازع في الجوامد الأفعال الجامدة مثل نعم وبئس وعسى وليس، وليس منها المصدر نعم الجمهور على منع التنازع في المصدر لكن هذه مسألة أخرى، والخلاف فيها غير الخلاف في الجوامد.

2 فيه أن المعدى، هو المتعلق المحذوف من نحو كائنان أو نازلان لا الدعاء،

3- أقول: بل ذلك مخصوص بلفظ الدعاء ومشتقاته فلا محل للسؤال وأما تعدي الصلاة بعلى فلعله مبني على تضمنها معنى النزول، تقول: صلى الله عليه أي أنزل عليه الرحمة وصلت عليه الملائكة أي دعت بنزول الرحمة عليه.

4- فيه أن فعيلاً لا يكون بمعنى مفعل بكسر العين أوفتحها، وإنما يكون بمعنى فاعل أو مفعول، وما ذكره العلماء هنا إنما هو لبيان مناسبة الاشتقاق.

إِلَّا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ÷ (فاطر: من الآية24) فهو في أمم البشر الماضية؛ وخرج بالذكر: الأنثى، بناء على أنه يقال لها إنسان. وقال بعضهم[1]: يقال لها إنسانة، كما قال قائل:

إنسانة فتانة بدر الدجى منها خجل

وعليه فتكون الأنثى خرجت بالإنسان، والقول بنبوة مريم وآسية وامرأة فرعون وحواء وأم موسى واسمها "يوحانذ" بالذال المعجمة –وهاجر وسارة، فهو مرجوح، قال صاحب بدء الأمالي:

وما كان نبياً قط أنثى ولا عبد وشخص ذو فعال

أي فعل قبيح، وخرج بالحر: الرقيق، ولا يرد لقمان لأنه لم يكن نبياً بل كان تلميذاً للأنبياء، لأنه ورد أنه كان تلميذاً لألف نبي، وخرج بقولنا "من بني آدم" الجن والملائكة، بناء على أن الإنسان مأخوذ من النوس وهو التحرك، يقال ناس إذا تحرك، فيشمل الجن والملك فيحتاج لإخراجهما بما ذكر، وأما على أنه مأخوذ من الأنس فيختص ببني آدم، فلا يحتاج لإخراجهما بما ذكر، ولا يرد قوله تعالى: ×يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ÷ (الأنعام: من الآية130) لأن معناه –والله أعلم- ألم يأتكم رسل من بعضكم وهم الإنس، أو المراد برسل الجن السفراء منهم أي النواب منهم عن الرسل لا رسل من عند الله تعالى، ولا يرد أيضاً قوله تعالى: ×اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً÷ (الحج: من الآية75) لأن معناه –والله أعلم- أنهم سفراء بين الله وبين أنبيائه ليبلغوهم عن الله تعالى الشرائع. وخرج بالسليم عن المنفر: غير السليم عنه، فمن كان فيه منفر كعمى[2]وبرص وجذام لم يكن نبياً ولا رسولاً، ولا يرد بلاء أيوب وعمى يعقوب؛ "لأنه أمر ظاهري وليس حقيقياً[3]،ولا يرد أيضاً بناء على أنه حقيقي لطروه بعد تقرير النبوة[4]، والكلام فيما قارنها. وقد اختلف في عدد الأنبياء: فقيل مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وقيل مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً. واختلف أيضاً في عدد الرسل منهم: فقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل وأربعة عشر، وقيل وخمسة عشر، والأسلم الإمساك عن ذلك لقوله تعالى لنبيه *: ×مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ÷ (غافر: من الآية78)[5]واعلم أن التنوين في "نبي" للتعظيم، والإبهام فيه يرفعه ما يأتي في كلامه بعد إن شاء الله تعالى.

---

1 هذا ليس بقول قائل، وإنما الإنسانة بالتاء لغة رديئة.

2 لا يخفى أن العمى ليس من المنفر وقد جزم به البيضاوي عند تفسير قوله تعالى: $×وإنا لنراك فينا ضعيفا÷.

3 لا معنى لكون العمى ظاهريا لا حقيقا.

4 قوله: بعد تقرير النبوة. الأولى بعد تقرر النبوة، وقوله: والكلام فيما قارنها. أي فيما قارن ابتداء النبوة وهذا الكلام قد أخذه الشارح من تحفة المحتاج لإبن الحجر الهيتمي. ونص كلام ابن حجر هكذا: ولا يرد علينا نحو بلاء أيوب وعمى يغقوب بناءعلى أنه حقيقي لطروه بعد الانباء، والكلام فيما قارنه، والفرق أن هذا منفر، بخلافه فيمن استقرت نبوته. انتهى. ومراده بالانباء إنباء الله إياه أي جعله نبيا.

5 الاستدلال بهذه الآية غير تام لأن معنى الآية أن الله تعالى لم يقص عليه * قصصهم، وهذا لا يستلزم عدم إعلامه إياه بعددهم.

قوله (جاء...إلخ) هذه الجملة صفة لنبي كما هو القاعدة من أن الجمل بعد المنكرات صفات، وقد قيد الناظم هذه الجملة بقوله:

وقد خلا الدين عن التوحيد

لأنه حال من فاعل "جاء" والحال قيد في عاملها فصارت الصفة بهذا الاعتبار مخصصة للموصوف وقاصرة له على نبينا *، لأنه لم يأت نبي بالتوحيد في حال خلو الدين عن التوحيد إلا نبينا *[1]، والمراد بالمجيء: الإرسال فتفسيره به تفسير مراد، لأنه تفسير بالسبب، فإن الإرسال سبب للمجيء.

وقد أرسله الله تعالى على رأس الأربعين سنة إلى جميع المكلفين من الثقلين: أي الإنس والجن، سميا بذلك لأنهما أثقلا الأرض، وقيل لثقلهما بالذنوب، وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات[2]. وخرج بالثقلين الملائكة فإنه لم يرسل إليهم إرسال تكليف بل أرسل إليهم إرسال تشريف؛ لأن طاعتهم جبلية لا يكلفون بها، وهذا هو الذي اعتمده الرملي في شرح المنهاج وخالفه الشيخ ابن حجر[3]، وعبارته بعد قول المصنف "عبده ورسوله": لكافة الثقلين الإنس والجن، إجماعاً معلوماً من الدين بالضرورة فيكفر منكره وكذا الملائكة كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه وردوا على من خالف ذلك... إلى آخر عبارته. والتعبير برأس الأربعين يفيد أنه بعث عند استكمالها من غير زيادة ولا نقص وهو الصحيح الذي عليه الجمهور، ولكن هذا لا يتم إلا لو كانت البعثة في شهر الولادة مع أن المشهور أنه ولد في ربيع الأول وبعث في رمضان. فله حين البعث أربعون سنة ونصف سنة إن كان البعث في رمضان الواقع بعد السنة المتممة للأربعين، او تسع وثلاثون سنة ونصف إن كان البعث في رمضان الواقع في أثناء السنة المتممة للأربعين، فمن قال أربعون سنة ألغى الكسر على الأول وجبره على الثاني. وقال بعضهم: كان ابتداء الوحي بالمنام في ربيع ومكث ستة أشهر كذلك. ومن قال: كان ابتدائه في رمضان أراد مجيء جبريل يقظة؛ فرجع الخلاف لفظياً ولا كسر. والصحيح أن نبوته * ورسالته مقترنتان. وقال ابن عبد البر وغيره: أرسله الله لما بلغ ثلاثاً وأربعين سنة فكانت النبوة سابقة بنزول ×اقرَأ÷ (العلق: من الآية1) وكانت الرسالة بأمره بالإنذار لما نزلت آية المدثر فهو في زمن فترة الوحي نبي لا رسول. وأجاب القائلون بالأول بأن آية المدثر بيان للمراد من سورة ×اقرَأ÷ (العلق: من الآية1) لأن المعنى:

---

1 هذه الدعوى تحتاج إلى الإثبات ودونه خرط القتاد، لأنه إن كان المراد بخلو الدين عن التوحيد وجود الشرك فالشرك كان موجوداً حال بعثة جميع الأنبياء غير آدم، وإن كان المراد منه انقطاع التوحيد عن وجه الأرض فالتوحيد في بعض الأفراد كان موجوداً وقت بعثته عليه الصلاة والسلام، فالتحقيق أن القيد واقعي وليس للاحتراز، وكون المراد من لفظ نبي نبينا عليه السلام معلوم من المقام وبما سيأتي حيث أبدل محمداً من نبي.

2 الوجهان الأخيران ليسا بصحيحين لأن التسمية اللغوية لا تلاحظ فيها الأمور الشرعية.

3 الذي عليه الرملي أنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة أصلاً، والذي عليه ابن حجر أنه أرسل إليهم إرسال تشريف. انظر شرحيهما على المنهاج؛ وكلام الشارح يفيد أن الرملي قائل بالإرسال للتشريف وابن حجر قائل بالإرسال للتكليف وهو غير صحيح.

اقرأ على قومك ما سنبينه لك، وإنما كان الإرسال على رأس الأربعين لأنه العادة المستمرة في معظم الأنبياء[1] أو جميعهم كما جزم به أي بالثاني كثيرون منهم شيخ الإسلام في حواشي البيضاوي. وإنما استدلوا بالعادة المستمرة ولم يستدلوا بحديث: =ما نبئ نبي إلا على رأس الأربعين سنة+ لعد ابن الجوزي له في الموضوعات؛ وذكر العلامة الشيخ الأمير والعلامة الشيخ الشنواني أن الحق أن هذا السن غالب فقط في النبوة، وإلا فقد نبأ عيسى ورفع إلى السماء وكان عمره ثلاثاً وثلاثين سنة، ونبئ يحيى صبياً بناء على أن الحكم الذي أوتيه صبياً: النبوة اهـ؛ ولكن ذكروا في حواشي التفسير نقلاً عن المواهب أن هذا خلاف التحقيق، وقالوا: الصحيح أن عيسى ما رفع إلا بعد مضي ثمانين سنة من النبوة وبعد نزوله من السماء يعيش أربعين سنة، ولا يرد قوله تعالى في حق يحيى: ×وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً÷ (مريم: من الآية12) لأن المراد بالحكم العلم والمعرفة لا النبوة، ولا يرد أيضاً قوله تعالى حكاية عن عيسى: ×آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً÷ (مريم: من الآية30) لأنه من التعبير بالماضي عن المستقبل على حد قوله تعالى: ×أَتَى أَمْرُ اللَّهِ÷ (النحل: من الآية1) أو المعنى: وجعلني نبياً في علمه هذا. ووقع في كلام سيدي على الخواص: أن النبي نبئ من صغره، ولعله أراد الكمال والتهيؤ كما ذكره العلامة الأمير، والله أعلم بالحقيقة.

قوله: (بالتوحيد) أي بطلبه وفيه براعة استهلال: وهي أن يأتي المتكلم في طالعة كلامه بما يشعر بمقصوده.

11-{تعريف التوحيد لغة واصطلاحا وشرعا}

والتوحيد لغة: العلم بأن الشيء واحد؛ وشرعاً[2]: بمعنى الفن المدون فيما سيأتي، وهو علم[3] يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب[4] من أدلتها اليقينية.

---

1 - من أين لنا العلم بهذه العادة بدون وجود دليل نقلي عليها، وهذه المسألة مما يتوقف ثبوتها على السمع والنقل.

2 قوله شرعاً الصواب اصطلاحاً لأن هذا الإطلاق هو اصطلاح العلماء وأما المعنى الشرعي فسيأتي قريباً.

3 وقوله (وهو علم ...إلخ) هذا يقتضي أن العلم غير العقائد وأنه مكتسب من أدلة العقائد، والظاهر أن العلم هو نفس العقائد فلا معنى لكونه يقتدر به على اثباتها، ولا معنى لاكتسابه من أدلتها مع المغايرة بينه وبينها، فيلزم من اكتسابه من أدلتها أن يكون هو عين العقائد. أجهوري.

4 الصواب بدل مكتسب المكتسبة على أنها صفة للعقائد، لأن المكتسب من الدلائل اليقينية إنما هي العقائد، وليس العلم بمعنى الفن المدون، نعم العلم بهذه العقائد –بمعنى ما يجب اعتقاده- مكتسب منها، وفيه أيضاً أن المدون فيما سيأتي هو علم التوحيد بمعنى القضايا التي يجب اعتقادها، والتعريف المذكور ليس له بل هو تعريف للكلام أو للتوحيد بمعنى يشمل الكلام، وقد التبس الأمر على الشارح. وقد عرف القاضي عضد الدين في الموافق الكلام بانه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه. وعرفه التفتنازني في المقاصد بانه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فالاصوب اسقاط الشارح قوله مكتسب عن التعريف.

والمراد به هنا الشرعي لا بمعنى الفن المدون فيما سيأتي وهو: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتاً وصفات وأفعالاً، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام[1] لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع[2]، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً، ولا يدخل أفعاله الاشتراك إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقاً وإن نسب إلى غيره كسباً. وقيل: هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات، خلافاً للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية، فإن قيل: قد جاء * بغير التوحيد، فلم اقتصر الناظم على التوحيد؟ أجيب: بأنه خصه لأنه أشرف العبادات[3]ويليه الصلاة كما في حديث أبي سعيد: =إن الله تعالى لم يفرض شيئاً أفضل من التوحيد والصلاة ولو كان شيء أفضل منه لافترضه على ملائكته: منهم راكع ومنهم ساجد+[4].

12-{مبادي علم التوحيد}

والحد السابق هو أحد المبادئ العشرة المنظومة في قول بعضهم:

إن مبادئ كل فن عشرة ## الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع ## والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ## ومن درى الجميع حاز الشرفا

فحد هذا الفن[5] لغة واصطلاحاً تقدم.

وموضوعه: ذات الله تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز، وذات الرسل كذلك، والممكن[6] من حيث أنه يتوصل به إلى وجود صانعه، والسمعيات من حيث اعتقادها.

وثمرته: معرفة الله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الأدبية.

وفضله: أنه أشرف العلوم[1] لكونه متعلقاً بذاته تعالى وذات رسله وما يتبع ذلك، والمتعلق –بكسر اللام- يشرف بشرف المتعلق –بفتحها-.

---

1 قوله ولا تقبل ذاته الانقسام؛ هذا صحيح ولكن إرادته من المعنى الشرعي للتوحيد غير صحيح فإن التوحيد في لسان الشارع ليس إلا بمعنى نفي الشريك في الذات والصفات والافعال.

2 قيده بالمطابق للواقع لأن الفرض هنا بمعنى تقدير العقل، وهو يجري حتى في المحالات فقد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون، وقد يأتي الفرض بمعنى تجويز العقل، وهو يجري في الجائزات دون المحالات.

3 أقول: خصه لأنه موضوع الكتاب، وليشتمل الكلام على براعة الاستهلال.

4 أخرجه الديلمي في الفردوس (610) والسيوطي في الجامع الكبير (175/1)

5 والصواب: فحد التوحيد بإسقاط قوله لغة واصطلاحاً لأن حد الفن لا يكون إلا اصطلاحاً وأولى منه، أما حده فقد تقدم آنفاً، ويوجد في بعض النسخ وشرعاً بدل قوله واصطلاحاً وهو أيضاً غير صحيح.

6 فيه أن الممكن من هذه الحيثية من موضوع علم الكلام، وليس من موضوع علم التوحيد الذي جوهرة التوحيد فيه نعم هو منه إن عمَّمنا علم التوحيد لعلم الكلام.

ونسبته: أنه أصل العلوم الدينية وما سواه فرع، وما أحسن قول القائل:
أيها المغتدي لتطلب علماً ## كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكماً ## ثم أغفلت منزل الأحكام
وواضعه: أبو حسن الأشعري، ومن تبعه، وأبو منصور الماتريدي[2]، ومن تبعه: بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا الشبه التي أوردتها المعتزلة، وإلا فالتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم إلى يوم القيامة[3].

---

1 هذا إنما يصح إن أريد بعلم التوحيد ما تذكر فيها الأدلة القرآنية وما هو قريب منها من الأدلة الجلية القريبة التي هي كالغذاء أو كالماء يصلح لكل الناس، وأما إن أريد منه علم الكلام على طريقة الفلاسفة فقد ذمه السلف ونهوا عنه أشد النهي.

13-{أئمة علم التوحيد،وبيان أن أهل السنة متفقون في أصول العقائد وأن معظم علماء الأمة من الأشاعرة والماتريدة وأول من صنف في علم التوحيد}

2 هؤلاء أئمة لعلم الكلام، وليسوا بواضعين له ولا لعلم التوحيد، وذلك لأن علم الكلام كان موجوداً قبلهم بكثير، وأما علم التوحيد فإما عبارة عن القضايا التي يجب اعتقادها، وإما عبارة عن معرفة هذه القضايا عن أدلتها اليقينية، وكلاهما قد تكفل الله تعالى ببيانها في كتابه المجيد، وجاء بها كل نبي من لدن آدم إلى محمد *.

3 قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل (على الله) واختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، أو في لمية ما هنالك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:
الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية –أعني الكتاب والسنة والإجماع.
الثانية: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية: وهم الأشاعرة والحنفية.
وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي.
وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرهما، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد.
الثالثة أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية.اهـ
نقله الزبيدي في شرح الإحياء (6/3-7) ثم قال الزبيدي:
وليعلم أن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما، وجزاهما عن الإسلام خيراً، لم يبدعا من عند هما رأياً، ولم يشتقا مذهباً، وإنما هما مقرران لمذهب السلف، مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله * فأحدهما (هو الأشعري) قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه. والثاني (وهو الماتريدي) قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة، وما دلت عليه. وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين، وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي... فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلاً منهما عقد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في تلك المسالك يسمى أشعرياً وماتريدياً
وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الأشعري أجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمر بن

واسمه: علم التوحيد؛ لأن مبحث الوحدانية أشهر مباحثه، ويسمى أيضاً: علم الكلام لأن المتقدمين كانوا يقولون في الترجمة عن مباحثه/: الكلام في كذا، أو لأنه قد كثر الاختلاف في مسألة الكلام، وذكر بعضهم أن له ثمانية أسماء. واستمداده: من الأدلة العقلية والنقلية. وحكم الشارع فيه: الوجوب العيني على كل مكلف من ذكر وأنثى[1].

ومسائله: قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمستحيلات[2]. وهذه المبادئ هي التي تسمى مقدمة العلم لأنها اسم لمعان يتوقف عليها الشروع في المقصود[3]. قوله (وقد خلا... إلخ) أي والحال أنه قد خلا... إلخ، فالواو للحال، وعبارته تقتضي أن ما عليه عبدة الأصنام يسمى ديناً وهو كذلك، لأن الدين ما يتدين به ولو باطلاً فهو يطلق على الدين الحق وعلى الدين الباطل، كما يدل له قوله تعالى: ×وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

الحاجب، وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيري، وأقره على ذلك التقي السبكي، فيما نقله عنه ولده التاج.

ثم قال الزبيدي: وفي كلام عبد الله الميورقي ما نصه: أهل السنة من المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون، وبحجته يحتجون، ثم قال (الميورقي): ولم يكن ابو الحسن اول متكلم بلسان أهل السنة إنما جرى على سنن غيره، أو على نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبياناً، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهباً انفرد به، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي، ومالك إنما جرى على سنن من قبله، وكان كثير الإتباع لهم، إلا أنه لما زاد المذهب بياناً وبسطاً عُزِيَ إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق، ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه، وتوليفه في نصرته.

وقال الشيخ حسن بن علي السقاف في شرحه للعقيدة الطحاوية (46):

وأما واضع مسائله أي الذي رتبها ووضعها في مصنفات خاصة بهذا العلم، فهو الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه، وبعده الإمام ابن كلاب، وعلى مذهبه كان البخاري، كما نص على ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح (243/1) ثم جاء الإمام البخاري فصنف فيه كتاب "خلق أفعال العباد" ثم صنف فيه جماعة من أئمة المعتزلة، ثم جاء الإمام أبو الحسن الأشعري فألف فيه، وصنف المصنفات في الرد على المشبهة والمجسمة والجهمية، وكذا رد على المعتزلة، وأورد شُبَهَ خصومه ورد عليها فقال جماعة من أهل هذا العلم حينئذ: أبو الحسن واضع هذا العلم.

1 فيه أن الواجب عينيا على كل مكلف إنما هو معرفة العقائد الإسلامية واعتقادها، إما بدون دليل عند البعض، أو مع الدليل الإجمالي عند الآخرين، والمبحوث عنه في علم الكلام العقائد الإسلامية مع أدلتها التفصيلية، ودفع الشبه عنها، إلا أن يكون الشارح قد أراد أن الواجب عينيا ما هو الوارد في المتن من العقائد لكنه يأباه قوله: ويسمى علم الكلام،

2- إن كان مراده مطلق الواجبات والمستحيلات والجائزات فليس القضايا الباحثة عنها قضايا علم الكلام وان اراد الواجبات والجائزات والمستحيلات لله تعالى فانما يجري هذا الكلام على قول من قال ان موضوع علم الكلام هو ذات الله فقط وهو القاضي الارموي (وانظر الكلام عليه في شرح المقاصد (180/1) وقال في المقاصد: ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية

3- مراده انه يتوقف عليها الشروع على وجه البصيرة والنشاط، وإلا فأصل الشروع لا يتوقف عليها فكم شارع في علم بدون معرفته بها

دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ÷ (آل عمران: من الآية85) وقد وقع في بعض النسخ "عرا" بدل "خلا" وفيه نظر؛ لأنه يقال: عرا يعرو كعلا يعلو، بمعنى أصاب؛ ومنه قول الشاعر:

وإني لتعروني لذكراك هزة ## كما انتفض العصفور بلله القطر

ويقال عَرِيَ يعرى كعلم يعلم بمعنى خلا، والمناسب هنا الثاني لا الأول، إلا أن يوجه بأن "عرا" في كلامه بفتح الراء المقلوب عن كسرها، والأصل: عري كعلم، قلبت الكسرة فتحة لمناسبة الوزن فتحركت الياء وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً فصار: عراً كرأى، ولذلك قال المصنف في شرحه الصغير بعد أن شرح على نسخة "خلا" ما نصه: هذه النسخة الواقعة هنا أخبرني بعض أصحابنا الموثوق بهم أنه أخذها عني كذلك، و ضمن "خلا" معنى "تجرد" فعداه بعن[1]، ووجهنا نسخة (عرا) في الشرحين أي الكبير والمتوسط، ومراده ببعض الأصحاب الشيخ اليوسي كما وجد في بعض الهوامش الصحيحة.

15-{تعريف الدين}

قوله (الدين) يطلق لغة على عدة معان، منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب، ولهم فيه اصطلاحاً تعريفان: أحدهما مختصر: وهو ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام، وسمي شرعاً وشريعة من حيث إن الله شرعه لنا: أي بينه لنا على لسان النبي ؛ فالله هو الشارع حقيقة، والنبي شارع مجازاً[2]، وثانيهما مطول: وهو وضع إلهي سائق لذوي العقول السلمية باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، فقولهم "وضع" أي موضوع، فهو مصدر بمعنى اسم المفعول: أي شيء موضوع بقطع النظر عن أن يكون حكماً أو غيره لأجل الإخراجات الآتية، ودخل المجاز التعريف لشهرته وقولهم "إلهي" أي منسوب للإله وهو الله تعالى، وخرج به الوضع البشري ظاهراً، وإلا فالواضع لجميع الاشياء هو الله في الحقيقة، وذلك نحو الرسوم السياسية أي القوانين التي ترجع اليها سياسة العالم كعلم إصلاح المنزل وحسن العشرة مع الأهل والإخوان، والأوضاع الصناعية كالتجارة والقزازة وغير ذلك، وقد كانت الحكماء القدماء يؤلفون كتباً في سياسة الرعية وإصلاح المدن فيحكم بها ملوك من لا شرع لهم، فإنه وإن كان الخالق لكل الأشياء هو الله تعالى إلا أن البشر لهم في هذه كسب.

1- قوله ضمن خلا إلخ لا حاجة إلى القول بالتضمين لأن تعدي خلا يكون بعن تقول خلت الداد عن زيد كما تقول خلت منه.

2 قوله "مجازاً" المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقليان، لأن إسناد الشرع بمعنى التبيين إلى الله تعالى من باب إسناد الشيء لما هو له فهو حقيقة عقلية، وإسناده إلى النبي * من باب إسناد الشيء لغير ما هو له، فهو مجاز عقلي لأن بيان الأحكام بالقرآن ومنزله هو الله تعالى فهو مبين حقيقة، ولما كان القرآن منزلاً على النبي * كان طريقاً في البيان، فأسند اليه الشرع بمعنى تبين الأحكام لكونه طريقاً فيها. أجهوري

التحقيق أن الشرع الذي اشتق منه الشارع بمعنى وضع الأحكام، ولا يخفى أن إسناده بهذا المعنى إلى الله حقيقة وإلى النبي مجاز وأما في قول الشارح: وسمي شرعا فالمراد به المشروع كما قال: هو ما شرعه الله من الأحكام. فقول الشارح: فالله هو الشارع الخ. مفرع على قوله: إن الله شرعه لنا.

ولا يقال يلزم على ذلك أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لأن البشر ـأعني المجتهدين- لهم فيها كسب وإنما منه (أي من الدين) ما ورد نصاً لا خلاف فيه، لأنا نقول هي من الدين قطعاً وهي موضوع إلهي، غاية الأمر أنه يخفى علينا[1]، والمجتهدون يعانون إظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع[2]ولا مدخل لهم في وضعها، وقولهم "سائق" أي باعث وحامل، لأن المكلف إذا سمع ما يترتب على فعل الواجب من الثواب أو على فعل الحرام من العقاب انساق إلى فعل الأول وترك الثاني، هكذا قالوا. وخرج به الوضع الإلهي غير السائق[3] كإنبات الأرض وإمطار السماء، وبحث في ذلك بأنه سائق لإصلاح المعاش[4]، فالأحسن التمثيل لغير السائق بالوضع الإلهي الذي لا اطلاع لنا عليه، كالذي تحت الأرضين فإن ما لا نعرفه لا يسوقنا لشيء. وقولهم "لذوي العقول السليمة" أي أصحاب العقول السلمية من الكفر، والمراد لهم فقط، وخرج به ما يسوقهم وغيرهم من الحيوانات كالأوضاع الطبيعية التي يهتدي بها الحيوانات وهي الإلهامات التي تسوق الحيوانات لفعل منافعها كنسج العنكبوت واتخاذ النحل بيوتاً، واجتناب مضارها كنفر الشاة من الذئب وغير ذلك. وقولهم "باختيارهم المحمود" خرج به الأوضاع السائقة لهم لا باختيارهم، أو باختيارهم المذموم؛ فالأولى كالآلام السائقة للأنين رغماً، وكالوجدانيات كالجوع والعطش فإنهما يسوقان إلى الأكل والشرب قهراً، والثانية كحب الدنيا، فإنه وضع إلهي يبعث ذوي العقول إلى ترك الزكاة باختيارهم المذموم، ومتى كان الاختيار محموداً لا يسوق إلا إلى خير؛ فقولهم "إلى ما هو خير لهم" إنما ذكروه توصلاً لقولهم "بالذات" فهو متعلق بخير، وذلك الخير الذاتي عبارة عن السعادة الأبدية والقرب من رب البرية، وخرج بذلك صنعتا الطب والفلاحة فإنهما وإن تعلقتا بوضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود، لكن لا إلى الخير الذاتي بل إلى صنف من الخير وهو حفظ صحة أبدانهم بالحكمة والعقاقير أي أجزاء الأدوية وبنحو الأغذية، وحاصل هذا التعريف مع طوله أن الدين هو الأحكام التي وضعها الله باعثة للعباد إلى الخير الذاتي.

---

1 الظاهر: أنها أي الأحكام الاجتهادية تخفى علينا.

2 هذا الجواب إنما يجري على قول المصوبة القائلين بأن كل مجتهد مصيب وهو مذهب ضعيف،والأولى أن يقال في الجواب المراد بالوضع الإلهي ما وضعه الله تعالى مباشرة كالأمور المنصوصة المتفق عليها، وما استند اليه استنباطاً واجتهاداً كالأمور الاجتهادية فيشمل جميع الأحكام الاجتهادية سواء أصاب المجتهد فيها أم لم يصب.

3 هذا الكلام مبني على اشتباه الوضع بالخلق.

4- فيه ان هذه الامور سب لاصلاح المعاش لا سائقة اليه

16-{أمهات أمور الدين أربعة}

{فائدة} أمور الدين أربعة كما قال النووي: أي علامات وجوده[1].وقد نظمها بعضهم فقال:

أمور الدين صدق قصد وفا العهد ## وترك لمنهي كذا صحة العقد

فصدق القصد: أداء العبادة بالنية والإخلاص؛ ووفاء العهد: الإتيان بالفرائض. وترك المنهي: اجتناب المحرمات. وصحة العقد: جزمه بعقائد أهل السنة. قوله (عن التوحيد) متعلق بـ "خلا" والمراد بالتوحيد هنا: التوحيد اللغوي وهو العلم بأن الشيء واحد، وبحمل التوحيد هنا على اللغوي وفيما مر على الشرعي اندفع الإيطاء وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى دون سبعة أبيات، ورد ذلك بأن الدين إنما عرا عن التوحيد الشرعي؛ فالحق أن التوحيد في الموضعين شرعي،ولا يرد أن في كلامه إيطاءاً إلا إذا كانت هذه المقدمة من مشطور الرجز. أما إذا كانت من تامة فلا إيطاء، لما علمت من أنه اتحاد القافيتين، وقافية البيت لا تكون إلا آخره، أما آخر الشطر فليس بقافية. قال شيخ الإسلام: خرج بتكرير القافية تكرير غيرها كتكرير آخر النصف الأول من آخر البيت فليس بإيطاء، ولو سلم أن في كلام المصنف إيطاء فهو جائز للمولدين كما هو جائز لغيرهم، وعلى اختلاف التوحيد في الموضعين يكون في الكلام الجناس التام وهو اتفاق الكلمتين لفظاً لا معنى.

---

1 الصواب: أي أمهات أموره المندرج فيها غيرها، وذلك لأن الدين إن كان عبارة عن صحة الاعتقاد فهو الدين نفسه وليس علامة عليه، وإن كان الدين صحة الاعتقاد مع الأعمال فمجموع هذه الأمور هي الدين وليست علامة عليه.

3- فأرشد الخلق لدين الحق ## بسيفه وهديه للحق

قوله (فأرشد الخلق... إلخ) معطوف على "جاء بالتوحيد" فيقتضي أن النبي * أرشد الخلق بالسيف عقب الإرسال، لأن الفاء تقتضي التعقيب مع أن الجهاد لم يشرع بفور الإرسال بل بعد الهجرة بسنة، لأنه شرع في صفر من السنة الثانية من الهجرة كما نبه عليه الحلبي في السيرة، وقد يقال: التعقيب في كل شيء بحسبه، ونوقش في ذلك بأنه لا يقال ذلك إلا إذا كان المذكور لا يمكن وجوده قبل مضي المدة التي بينه وبين المعطوف عليه، كما في "تزوج زيد فولد له" وهنا الجهاد يمكن حصوله قبل هذه المدة، وأجاب بعضهم بأن الجهاد غير ممكن قبل هذه المدة من حيث عدم الإذن فيه[1].قال الشهاب الملوي: ويمكن التعقيب الحقيقي بالنظر لقوله "هديه للحق" لأن الإرشاد بالهدى كان عقب الإرسال، فلم يتأخر * عن الإرشاد لحظة ما[2]. ومعنى الإرشاد الحقيقي: تصييرهم راشدين أي مهديين. وفسروه مجازاً بالدلالة، فإن حمل على الأول كان خاصاً بمن آمن، وإن حمل على الثاني كان عاماً لمن آمن ولمن كفر.

وقوله "الخلق" أي جميع الثقلين الإنس والجن إجماعاً، وكذا الملائكة بناء على أنه مرسل إليهم إرسال تكليف، والراجح أنه مرسل إليهم إرسال تشريف كما تقدم لك تحريره وإن رجح بعضهم هنا خلافه. وأما إرساله إلى سائر الحيوانات فإرسال تشريف قطعاً[3]. فإن قلت كيف يستقيم العموم في الخلق مع أنه * لم يرشد من لم يجتمع به؟ قلت: الإرشاد أعم من أن يكون بنفسه كمن اجتمع به، أو بواسطة كمن جاء بعده أو كان في زمانه ولم يجتمع به، وقد قال *: =ليبلغ الشاهد منكم الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع+[4].

وقوله "لدين الحق" متعلق بأرشد، ومادة الإرشاد تتعدى باللام كما تتعدى بعلى[5] والدلالة تتعدى بعلى، فمن فسر الإرشاد بالدلالة فسر اللام بعلى، ومن أبقى الإرشاد على معناه الحقيقي أبقى اللام على حقيقتها. فإنه يقال: أرشدني لكذا.

والمراد من الحق هنا: الله تعالى؛ لأنه اسم من أسمائه تعالى ومعناه المتحقق وجوده دائماً وأبداً، بحيث لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، ويصح أن يراد بالحق هنا ما طابقه الواقع، وإضافة الدين للحق على الأول على معنى اللام وعلى الثاني للبيان: أي لدين هو الأحكام الحقة.

قوله (بسيفه) يحتمل أن يكون متعلقاً بمحذوف حال من فاعل أرشد: أي أرشد الخلق لدين الحق حال كونه ملتبساً بسيفه أو حال كونه مُلجِئاً لهم بسيفه، لأن الإرشاد والدلالة ليسا بالسيف حتى تكون الباء للتعدية بل باللسان قطعاً وهذا إذا جعل أرشد

---

1 فيه أن اللغة العربية لا تنظر إلى مثل هذه الأمور، بل الجواب السديد أن الفاء هنا واردة موضع ثم.

2 فيه أن الفاء لا تأتي لتعقيب جزأ ما بعدها وإنما تأتي لتعقيب كله.

3 لا معنى لإرساله إليهم كما أنه لا معنى لتشريفهم.

4 هو قطعة من حديث أخرجه البخاري من حديث أبي بكر رضي الله عنه في كتاب الحج باب الخطبة ايام منى رقم (1741).

5 فيه أن الإرشاد يتعدى بإلى لا بعلى تقول أرشدته إليه، ولا تقول أرشدته عليه.

بمعنى دل، أما إذا جعل بمعنى صيرهم راشدين على أن المراد بالخلق أمة الإجابة فالباء للسببية[1] وإضافة سيف للضمير لأدنى ملابسة، لأن المراد بالسيف السيف الذي جاء بمشروعية مقاتلة أعداء الله به سواء كان بيده أو بيد من تبعه ولو إلى يوم القيامة، والمراد بالسيف آلة الجهاد التي يباح قتال الحربيين بها، حتى الحجارة، فقد رمى * بالحجر في يوم أحد، ففي كلام المصنف مجاز مرسل من إطلاق الخاص وإرادة العام، فهو من باب عموم المجاز: أي المجاز العام الشامل للحقيقة والمجاز[2].

وقد كان له * سيوف متعددة: منها "المأثور" وهو أول سيف ملكه لأنه ورثه عن أبيه، ومنها "القضيب" بالقاف والضاد، ومنها "ذو الفقاء" بفتح الفاء وكسرها، ومنها غير ذلك، وقد دفع * لعكاشة جزل[3] حطب حين انكسر سيفه يوم بدر وقال: اضرب به، فعاد في يده سيفاً صارماً طويلاً أبيض شديد المتن فقاتل به[4].

قوله (وهديه للحق) عطف على "سيفه" فيصير التقدير: وأرشدهم بهديه للحق، لكن يلزم عليه تهافت، إذ التقدير: ودلهم بدلالته، إلا أن تجعل الباء للتصوير[5]،

فتحصل أن الباء من حيث دخولها على السيف للملابسة[6] أو للسببية كما تقدم بيانه، ومن حيث دخولها على هديه للتصوير، وبعضهم حمل الهدى على القرآن والسنة[7]، فقد كان * يرسل الناس أولاً بالقرآن والدعوة للإسلام، فإن أجابوا للإسلام فظاهر، وإلا أعلمهم بالتهيؤ للجهاد، وهكذا خلفاؤه وأصحابه من بعده[8]؛ والمراد بالحق هنا ما طابقه الواقع إن أريد بالحق الأول الله تعالى، أو المراد به هنا الله تعالى إن أريد به في الأول ما طابقه الواقع، فليس في كلام المصنف إيطاء، بل فيه الجناس التام، وفيه ما تقدم من أنها ليست من المشطور.

17-{تعريف الحق والباطل}

---

1 قوله فالباء للسببية. والكلام على التوزيع يعني أنه أرشد بعضهم بسيفه وبعضهم بهديه للحق.

2 فيه أن عموم المجاز غير ذكر الخاص وإرادة العام، وإنما هو إطلاق اللفظ على معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ومعنى مجازي آخر.

3 الجزل ما غلظ من الحطب ويبس.

4 كان ذلك السيف يسمى بالعون، ولم يزل عند عكاشة يشهد به المشاهد مع رسول الله * حتى قتل رضي الله عنه أثناء حروب الردة وهو عنده. (انظر سيرة ابن هشام 3/277-278).

5 أي تصوير العام بأحد أنواعه، وهو الهديُ للحق.

6 قوله "للملابسة" والمعنى على الملابسة: ارشد الخلق أي دلهم ملتبساً عند ذلك بسيفه إرشاداً مصوراً بهديه، ويرد عليه أن الواو حينئذ لا تكون لتشريك ما بعدها مع ما قبلها في الحكم، لأن حكم ما قبلها كونه متلبساً به عند الإرشاد وما بعدها ليس بهذا الحكم بل تصوير للإرشاد، والمعنى على جعلها للسببية: ارشد الخلق أي صيرهم راشدين بسبب سيفه إرشاداً مصوراً بهديه، ويرد عليه ما تقدم بعينه، ويرد عليه أيضاً أن الإرشاد حينئذ بمعن التصيير راشدين، وهو بهذا المعنى لا يصور بالهدى، فتعين حمل الهدى على القرآن والسنة، وحينئذ تكون الباء للسببية بالنظر إلى السيف والهدى جميعاً. أجهوري.

7 وذلك بحمل الهدي على ما به الهدى أي الدلالة وهو الكتاب والسنة.

8 أخرج مسلم ما يدل على ذلك في كتاب الجهاد (1731).

واعلم أنهم فسروا الحق بأنه الحكم الذي طابقه الواقع، وضده الباطل، وفسروا[1] الصدق بأنه الحكم الذي طابق الواقع، وضده الكذب، فأسندوا المطابقة في تفسير الحق إلى الواقع، وفي تفسير الصدق إلى الحكم، وذلك أن المطابقة وإن كانت مفاعلة من الجانبين إلا أنه لما كان الحق مأخوذاً من حق الشيء ثبت –والثابت إنما هو الواقع-[2] ناسب أن تنسب المطابقة في جانب الحق إلى الواقع، بخلافه في الصدق[3].

واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد وهو مطابقة الخبر الواقع؛ لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيره، والمراد بالواقع علم الله تعالى، وقيل اللوح المحفوظ[4]،وقيل غير ذلك. فإن قيل: لم قدم الناظم السيف على الهدى مع أن الهدى سابق على الجهاد لأنه لم يشرع إلا بعد الهجرة كما علمته مما سبق، ولا شك أنه * هدي قبلها؟ أجيب بأنه قدم السيف اهتماماً بالجهاد، وإشارة إلى أن ما جاء به لا يظهر إلا بالجهاد خصوصاً في مبدأ دعوته على أن الواو لا تفيد ترتيباً على الصحيح.

4- محمد العاقب لرسل ربه ## وآله وصحبه وحزبه

قوله (محمد) بحذف تنوينه للوزن كتسكين باء "العاقب" ويجوز في اللفظ الشريف أوجه الإعراب الثلاثة، الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف: أي هو محمد، وهذا الأولى من جهة التعظيم؛ ليكون الاسم الشريف مرفوعاً وعمدة[5]، كما أن مدلوله مرفوع الرتبة وعمدة الخلق، والنصب على انه مفعول لفعل محذوف والتقدير: أعني محمداً ونحو ذلك، لكن النصب لا يساعده الرسم إلا على طريقة من يرسم المنصوب بصورة المرفوع والمجرور؛ والجر على أنه بدل أو عطف بيان، لكن يرد على أنه بدل: أن القاعدة أن المبدل منه في نية الطرح والرمي، فيقتضي جعله بدلاً: أن وصف النبوة في

---

1 قوله "وفسروا" المذكور في علم المعاني أن صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع فالصدق هو مطابقة الحكم، لا الحكم المطابق للواقع. وفرق بين مطابقة الحكم والحكم المطابق، والمناسب لهذا حمل الحق الذي أريد الفرق بينه وبين الصدق على معناه المصدري وهو المطابقة، لأن الحق يستعمل مصدراً، والشارح حمله على أنه اسم فاعل وفسره بما طابقه الواقع وهما معنيان صحيحان، إلا أن المناسب منهما هنا الأول. ليتحد مع الصدق في ان كلا منهما مطابقة وان كانت المطابقة في جانب الصدق تسند الى الحكم، فيقال: مطابقة حكم الخبر للواقع والحق مطابقة الواقع للحكم – اجهوري -.

2 الذي لا يتغير هو الواقع بخلاف الاعتقاد فإنه قد يتغير، وفيه أن هذا القول يدل على نقيض المدعي وإن المطابقة تعتبر من جانب الحكم وذلك لأن المعتبر ثابتاً هو الواقع والثابت لا تعتبر المطابقة من جانبه بل تعتبر مطابقة الجانب الآخر له، فالصواب أن يقول: إنه لما اعتبر الحق وصفاً للحكم اعتبر هو ثابتا فلا يناسب اعتبار المطابقة من جانبه بل يعتبر أن الواقع مطابق له، والله أعلم.

3 قوله بخلافه في الصدق. فإنه لم يعتبر فيه معنى الثبوت فينبغي هنا ملاحظة الواقع، والثابت في الواقع هو الواقع فيعتبر هو ثابتاً وتعتبر المطابقة من جانب الحكم.

4 والحق أنه هو الخارج الذي للنسبة الخبرية.

5 فيه أن الأولوية في الكلام لا تلاحظ باعتبار المناسبة بالاصطلاحية الحادثة وإنما تلاحظ باعتبار المدلولات اللغوية.

نية الطرح والرمي مع أنه مقصود[1]، ويجاب عنه بأن القاعدة أغلبية أو "أن ذلك بالنظر[2] لعمل العامل"[3]؛ ويرد على أنه عطف بيان أنه يشترط أن يكون عطف البيان موافقاً للمتبوع تعريفاً وتنكيراً، ويجاب عنه بأنه جرى على رأي الزمخشري القائل بعدم اشتراط ذلك

و"محمد" علم منقول من اسم مفعول الفعل المضعف العين: أي المكرر العين، ولذلك كان أبلغ من محمود، فهذا الاسم يفيد المبالغة في المحمودية كما أن "أحمد" يفيد المبالغة في الحامدية بحسب أصله، لأنه كان أفعل تفضيل، فهو * أجل من حُمد وأعظم من حَمِد، بالبناء للمفعول في الأول وللفاعل في الثاني، وهذا الاسم أشرف أسمائه *. قال ابن العربي نقلاً عن بعضهم: إن لله تعالى ألف اسم، وللنبي عليه أفضل الصلاة والسلام كذلك، وهي توقيفية باتفاق ، وأما أسماؤه تعالى ففيها خلاف، والراجح أنها توقيفية، والفرق بينهما أنه * بشر، فربما تسوهل في شأنه فأطلق عليه ما لا يليق، فسدت الذريعة باتفاق. وأما مقام الألوهية فلا يتجاسر عليه، فلذلك قيل بعدم التوقيف، والمسمي له * بهذا الاسم جده على الصحيح، وقيل أمه، وجمع بأنها أشارت عليه بتسميته محمداً بسبب ما رأته أن شخصاً يقول لها: فإن ولدته فسميه محمداً. فلما أخبرته بذلك سماه محمداً رجاء أن يحمد في السماء والأرض، وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه، والمسمي له به في الحقيقة هو الله تعالى، لأنه أظهر اسمه قبل ولادته * في الكتب وألهم جده بذلك فهو بتوقيف شرعي[4].

قوله (العاقب) نعت لمحمد وهو الذي يأتي في العقب، وفسروه بأنه الذي يحشر الناس على قدمه: أي على طريقه وشرعه، ففي الحديث: =أنا العاقب فلا نبي بعدي+[5]

---

1 قوله: مع أنه مقصود. فيه أن مقصودهم بذلك أن المبدل منه ليس بمقصود أصلي بل المقصود الاصلي هو البدل لا إنه ليس بمقصود أصلاً فإنه مقصود، لكنه أتى توطئة لذكر البدل والمقصود هنا الصلاة على محمد فوصفه بالنبوة قبل ذكر اسمه توطئة لذلك ولا بأس في هذا.

2 قوله "أو أن ذلك بالنظر ...إلخ" معناه أن عامل المبدل منه لا توجه له على البدل، بل للبدل عامل آخر نظير عامل المبدل منه على الراجح عند النحاة فعمل عامل المبدل منه لا ارتباط له بالبدل أصلاً، هذا ما ظهر اهـ أي فالمطروح هو عمل عامل المبدل منه لا نفس المبدل منه بل هو مقصود –أجهوري- اقول: لا وجه لما قاله الشارح ولا لما وجه به الاجهوري قوله فالصواب ما قلنا من أن المبدل منه ليس بمقصود أصلي، لا أنه ليس بمقصود أصلا.

4 من حيث أنه أظهر اسمه في الكتب السابقة لا من حيث الإلهام لأنه ليس من طرق التوقيف.

5 أخرجه مسلم في كتاب الفضائل برقم (2354) بلفظ =وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي+ والبخاري في كتاب المناقب رقم (3339) بدون قوله: =الذي ليس بعده نبي+ والترمذي في كتاب الأدب رقم (2840) بلفظ =وأنا العاقب الذي ليس بعدي نبي+ كلهم عن جبير بن مطعم.

أي تبتدأ نبوته، فلا ينافي نزول عيسى في آخر الزمان ووجود الخضر والياس الآن[1]، وإنما كان * هو العاقب ليكون شرعه ناسخاً لغيره من الشرائع لا العكس، ولأنه الثمرة العظمى، إذ هو المقصود من هذا العالم والثمرة في الأشياء تأتي آخرها، وأنشدوا:

نعم ما قال سادتنا الأُوَل ## أول الفكر آخر العمل

فإن قلت: حاصل معنى العاقب أنه الخاتم للرسل وحينئذ يلزم التكرار مع قول المصنف "لرسل ربه" لأن التقدير الخاتم للرسل لرسل ربه. قلت: يدفع ذلك بارتكاب التجريد بأن يراد بالعاقب الخاتم فقط[2].

قوله (لرسل) بسكون السين للوزن، وإن جاز في غير ما هنا الضم أيضاً[3]. فإن قيل: كما أنه * خاتم للرسل هو خاتم للأنبياء، فلم اقتصر المصنف على الأول مع أنه لا يلزم من ختمه للرسل ختمهُ للأنبياء، إذ لا يلزم من ختم الأخص ختم الأعم[4]؟ أجيب بثلاثة أجوب: الأول: أن المراد بالرسل الأنبياء، فقد أطلق الخاص وأراد العام مجازاً مرسلاً. الثاني: أن في الكلام اكتفاء، والتقدير: لرسل ربه وأنبيائه، على حد قوله تعالى: ×سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ÷ (النحل: من الآية81) أي والبرد. الثالث: ما قاله الشيخ الملوي من حمله على ما تقدم عن السعد من تساوي الرسول والنبي،وإنما اختار التعبير بالرسل لأنه أمدح؛ فإن الرسالة أشرف من النبوة لجمعها بين الحق والخلق، خلافاً للعز بن عبد السلام في قوله إن النبوة أفضل معللاً بأن فيها الانصراف من الخلق إلى حضرة الحق،

---

1 قد اختلف في نسب الخضر و في كونه نبياً وفي بقائه حياً حتى الآن، وعلى تقدير بقائه حياً فهو داخل في تعريف الصحابي، وبناء على ذلك ذكره الحافظ العسقلاني في الإصابة.

وأما الياس فلا خلاف في كونه نبياً لقوله تعالى: ×وإن الياس لمن المرسلين÷ وأما حياته وحياة الخضر فقد روى ابن شاهين بسند ضعيف إلى خصيف قال: قال النبي *: =أربعة من الأنبياء أحياء اثنان في السماء عيسى وإدريس، واثنان في الأرض الخضر والياس، فأما الخضر فإنه في البحر وأما صاحبه فإنه في البر.

وروى الحافظ في الإصابة في ذلك حديثاً مرفوعاً إلى النبي * بسند ضعيف: أنه يلتقي الخضر والياس كل عام في الموسم فيحلق كل واحد منهما رأس صاحبه، ويتفرقان...+ انظر الخلاف في حياتهما في الإصابة (3/114-137).

2 قوله "يدفع ذلك...إلخ" أولى منه حمل العاقب على معناه اللغوي وهو الآتي في العقب. أجهوري. أقول كون العاقب بمعنى الخاتم للرسل هو بحسب المراد لا بحسب الوضع فلا حاجة إلى التجريد والمراد بالتجريد هنا تجريد اللفظ عن جزأ من معناه، وليس المراد به التجريد باصطلاح أهل علم البديع، وهو: أن ينتزع من أمر ذي صفة آخر مثله فيها مبالغة في كماله فيها. كما في قوله تعالى: ×لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة÷ على أن المراد بالأسوة القدوة أي المقتدى به فهو * أسوة حسنة وقد انتزع منه أسوة حسنة أخرى مبالغة في كماله في هذه الصفة.

3 هذا الكلام يدل على جواز السكون، وهو صحيح كما في لسان العرب وتاج العروس، فلا حاجة لحمل السكون على أنه لأجل الوزن.

4 أقول المصنف ليس بمضطر إلى التنصيص على أنه * خاتم للأنبياء حتى يحتاج إلى ما ذكره الشارح من الأجوبة الباردة.

والرسالة فيها الانصراف من حضرة الحق إلى الخلق، وردّ بأن الرسالة فيها الجمع بينهما كما علمت.

18-{معاني لفظ الرب}

قوله (ربه) أي خالقه ومالكه أو نحو ذلك من معاني الرب المنظومة في قول الشيخ السجاعي:

قريب، محيط، مالك، ومدبر ## مرب، كثير الخير، والمولي للنعم
وخالقنا، المعبود، جابر كسرنا، ## ومصلحنا، والصاحب الثابت القدم،
وجامعنا، والسيد، احفظ فهذه ## معان أتت للرب فادع لمن نظم

ووقع في عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية: وهو تبليغ الشيء شيئاً فشيئاً إلى الحد الذي أراده المربي، أطلق عليه تعالى مبالغة: أي بدعوى أنه تعالى هو عين التربية، ولا يخفى ما فيه من البشاعة؛ فالأولى أنه اسم فاعل، فأصله "رابب" ثم خفف بحذف الألف، وإدغام أحد المثلين في الآخر[1].

قوله (وآله..إلخ) أي وسلام الله مع صلاته على آله...إلخ، فهو معطوف على "نبيّ" كما هو متعين. وأما عطفه على "محمد" فلا يخفى فساده وإن ذكره المصنف في شرحه؛ لأن "محمد" بدل من "نبي" والمعطوف على البدل بدل، ولا يصح أن يكون الآل ومن ذكر معهم بدلاً من "نبي" وفي كلامه الصلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعاً، وهي جائزة اتفاقاً، بل هي مطلوبة لقوله *: =اللهم صل على محمد وعلى آل محمد+[2] وللنهي عن الصلاة البتراء: وهي التي لم يذكر فيها الآل، وأما استقلالاً فقيل بأنها ممنوعة، وقيل مكروهة، وقيل خلاف الأولى، والأصح الكراهة. وألحق أبو محمد الجويني السلام بالصلاة بالنظر للغائب. وأما المخاطب فيخاطب بالسلام عليك، أو عليكم أو نحوه. وأصل آل: أوَل[3] كجَمَل، بدليل تصغيره على أويل. وقيل: أصله أهل، بدليل تصغيره على أهيل، وإضافته للضمير في كلام المصنف جائزة خلافاً لمن منعها[4]. قال عبد المطلب:

وانصر على آل الصليـ ## ـب وعابديه اليوم آلك

واعلم أن الآل له معان باعتبار المقامات[5]، وربما جعلت أقوالاً وليس بحسن، ففي مقام الدعاء كما هنا: كل مؤمن ولو عاصياً، لأن العاصي اشد احتياجاً للدعاء من غيره،

1والحق أنه جامد بمعنى المعبود أو المربي. والذي يظهر لي أن الرب كان في الأصل مصدر رب الصبي يربه رباً بمعنى وليه وأحسن القيام عليه، ثم نقل عن هذا المعنى وجعل بمعنى المربي، وليس النقل على سبيل المجاز والمبالغة لأن ذلك غير ملحوظ في لفظ الرب، وكونه مخففاً من راب لا دليل عليه ويرده القياس.

2 أخرجه البخاري في كتاب الدعوات باب الصلاة على النبي * رقم (6357) ومسلم رقم (406). من حديث كعب بن عجرة.

3 فيكون من آل إليه أي رجع وآل الرجل يرجعون إليه بقرابة أو رأي ولا يخفى أنه لا أحد يلاحظ عند إطلاق لفظ الآل معنى الأول أي الرجوع وإنما يقصد بها الأهل، فالأصل هو أهل.

4 أي لغة لا شرعاً.

5 مراده معنى واحد صالح للمعاني الآتية يراد منه أحدها بمعونة المقام وذلك لوضوح أنه ليس من الألفاظ المشتركة.

وفي مقام المدح: كل مؤمن تقي، أخذاً مما ورد =آل محمد كل تقي+[1] وإن كان ضعيفاً، وأما =أنا جد كل تقي+ فلم يرد، وفي مقام الزكاة: بنو هاشم وبنو المطلب عندنا معاشر الشافعية، وبنو هاشم فقط عند السادة المالكية كالحنابلة، وخصت الحنفية فِرَقاً خمسة: آل علي، وآل جعفر، وأل عقيل، وآل العباس، وآل الحارث.

19-{تعريف الصحابي}

قوله (وصحبه) خصهم مع دخولهم في الآل بالمعنى الأعم لمزيد الاهتمام. والتحقيق أن "صحباً " ليس جمعاً لصاحب بل اسم جمع وإن كان له واحد من لفظه وهو صاحب، وهو لغة: من طالت عشرتك به[2]، والمراد به هنا الصحابي: وهو من اجتمع بنبينا * مؤمناً به بعد البعثة في محل التعارف بأن يكون على وجه الأرض وإن لم يره أو لم ير عنه شيئاً أو لم يميز على الصحيح، وأما قولهم "ومات على الإسلام" فهو شرط لدوام الصحبة لا لأصلها، فإن ارتد والعياذ بالله ومات مرتداً فليس بصحابي كعبد الله بن خطل، وأما من عاد إلى الإيمان كعبد الله بن أبي سرح فتعود له الصحبة لكن مجردة عن الثواب عندنا معاشر الشافعية، واشتهر أنها لا تعود عند المالكية لكن المصرح به في كتبهم التردد، وحينئذ فلا مانع من الرجوع في ذلك لمذهب الشافعية على ما كان يرتضيه بعض أشياخهم، وفائدة عودها التسمية والكفاءة فيسمى صحابياً ويكون كفؤاً لبنت الصحابي، ويدخل في الصحابي ابن أم مكتوم ونحوه من العميان، وكُنِّيت أمه به لكتم بصره، واسمه عبد الله: أحد المؤذنين له * ويدخل عيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام، وتدخل الملائكة الذين اجتمعوا به * في الأرض، فعيسى عليه السلام آخر الصحابة من البشر الظاهرين وأما الملائكة فباقون إلى النفخة والخضر يموت عند رفع القرآن وقيل بل مات. والحاصل أن الخضر والياس حيان على المعتمد، ولكن الياس رسول بنص القرآن قال تعالى: ×وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ÷ (الصافات:123) وأما الخضر فقيل: وليّ، وقيل: نبي ، وقيل: رسول، وخير الأمور أوساطها.

(قوله وحزبه) أي جماعته *، والحزب الجماعة الذين أمْرُهم واحد في خير وشر، ومنه: ×كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ÷ (المؤمنون: من الآية53) والظاهر أن المراد به هنا من غلبت ملازمته له *، فهو خاص الخاص لأنهم أخص من الصحب الذين هم أخص من الآل، ويحتمل أن يراد به أتباعه مطلقاً سواء كانوا في عصره أم لا، وهو أولى لما فيه من التعميم، ولا يغني عنه الآل لتخصيص بعضهم له بالأتقياء.

20-{معنى كلمة (وبعد) وأحكامها}

---

1 أخرجه الديلمي عن أنس مرفوعاً رقم (1693) وروي عن غيره قال في المقاصد الحسنة (ص5) وأسانيده ضعيفة. وقال الزرقاني في مختصر المقاصد: هو حسن لغيره (انظر كشف الخفاء 18/1-19).

2 الأولى: عشرته بك لأن وصف الصحبة معتبر بالنسبة إليه.

5- وبعد فالعلم بأصل الدين## محتم يحتاج للتبيين

(قوله وبعد) بالبناء على الضم لحذف المضاف إليه ونية معناه[1]، والتقدير: وبعد البسملة[2]والحمدلة والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وحزبه، ويحتمل أن يكون بالنصب من غير تنوين لحذف المضاف إليه ونية لفظه، لكن المشهور على الألسنة الأول، وهي كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر: أي نوع من الكلام إلى نوع آخر، والنوع المنتقل منه هو البسملة وما بعدها، والمتنقل إليه هو بيان السبب الحامل على التأليف، وأصلها الثاني "أما بعد" بدليل لزوم الفاء في حيزها غالباً، وهذا الأصل هو السنة؛ فقد كان * يأتي بها في خطبه ومراسلاته[3]؛ وصح أنه * خطب فقال "أما بعد"[4] والأصل الأصيل: مهما يكن من شيء بعد. فـ"مهما" اسم شرط مبتدأ، و"يكن" فعل الشرط، وهو مضارع "كان" التامة، وفاعله ضمير مستتر تقديره "هو" يعود على "مهما" و"من شيء" بيان لمهما، وإن كان شأن البيان التخصيص فقد يكون مساوياً إشارة إلى أن المراد الجنس بتمامه[5]، فحذفت "مهما" و"يكن" و"من شيء" وأقيمت "أما" مقام ذلك، ثم إن بعضهم ينطق بذلك ويقول "أما بعد" كما هو السنة، وبعضهم يحذف "أما" ويأتي بالواو، فيقول "وبعد" كما هنا؛ فالواو نائبة النائب، وهل الظرف من معمولات الجزاء؟ خلاف، والراجح كونه من معمولات الجزاء ليكون المعلق عليه مطلقاً[6]، وهو أبلغ في التحقيق؛ لأن المعنى عليه:

---

1 قوله (ونية معناه) إنما بنيت عند نية المعنى لأن بناءها لمشابهتها أحرف الجواب في الاستغناء بها عما بعدها، وهذه المشابهة لا تثبت لها إلى عند نية معنى المضاف إليه، بخلاف ما لو نوى لفظه لعدم الاستغناء بها عما بعدها حينئذ، لأن اللفظ المنوي بمنزلة المذكور. أجهوري.

2 قوله "بعد البسملة" أي بعد مدلول جملتها وهو الإخبار بالتأليف مستعاناً فيه باسم الله، وقوله "والحمدلة" أي بعد مدلولها وهو الثناء على الله باستحقاقه الحمد، وقوله "والصلاة والسلام" أي الواقعين من المصنف وهما طلبه من الله صلاته وسلامه على نبيه، وهذا الطلب معنى جملة الصلاة والسلام، وإنما قدرنا هذا المضاف وهو قولنا "مدلول" ليطابق ما قاله أولاً من أن المنوي هو معنى المضاف إليه لا لفظه. أجهوري.

3 الأولى ورسائله.

4 أخرج مسلم في كتاب الجمعة باب تخفيف الصلاة (867) عن جابر بن عبد الله، كان رسول الله * إذا خطب احمرت عيناه...، ويقول:= أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله... + وأما مراسلاته فقد روى البخاري في كتاب بدء الوحي(7) أنه عليه الصلاة والسلام أرسل كتاباً إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام قال: =فيه بعد البسملة والسلام: أما بعد فإني أدعوك...+ الحديث، وفي المتناثرصـ(94) : إن أحاديث أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول في خطبه أما بعد متواترة.

5 الأولى أن يقول للتنصيص على العموم.

6 قوله "مطلقاً" أي عن التقييد بكونه بعد البسملة وما بعدها، وهذا الإطلاق باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار الواقع فالمعلق عليه هو وجود شيء في الدنيا مقيد بكونه بعد البسملة وما بعدها لأن الفرض أنه أتى من أول الأمر بالبسملة وما بعدها، والمضارع الواقع بعد "مهما" التي هي الأصل للاستقبال، كما هو شأن الأفعال الواقعة بعد أدوات التعليق، وحينئذ

إن وجد شيء في الدنيا مطلقاً فأقول بعد ...إلخ، ولا يرد أن الفاء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لتوسعهم في الظروف.

و"بعد" ظرف زمان كثيراً ومكان قليلاً، وهي هنا صالحة للزمان باعتبار النطق، وللمكان باعتبار الرقم[1]، واختلف في أول من نطق بها على أقوال[2]: أقربها أنه داود وكانت له فصل الخطاب[3]: أي يفصل بها بين الحق والباطل، وقيل: يُفْصَلُ بها بين نوع من الكلام ونوع آخر منه[4].

(قوله فالعلم...إلخ) أي فأقول لك العلم ..إلخ، لأن كون العلم بأصل الدين محتماً أمر متحقق في نفسه وجد شيء في الدنيا أم لا، فلا يصح جعله جواب الشرط[5]، فلا بد من تقدير القول. فإن قلت: إذا حذف القول وجب حذف الفاء معه كما نص عليه الأشموني. قلت: المسألة خلافية، لأن هناك قولاً بجواز ذكر الفاء مع حذف القول كما ذكره السيوطي في جمع الجوامع، والفاء واقعة في جواب "أما" المقدرة، أو في جواب "الواو" النائبة عنها.

والعلم إدراك الشيء بحقيقته كما قال الراغب، وهو كقول شيخ الإسلام: إدراك الشيء على ما هو به، ويطلق حقيقة عرفية على القواعد المدونة وعلى الملكة[6]التي يقتدر بها على إدراكات جزئية[7]، والمراد هنا الأول، بدليل الحكم عليه بالتحتم، ومقابله

فقوله "وبعد" معناه: مهما يكن من شيء في المستقبل فتعين أن يكون وجود الشيء مقيداً بكونه بعد البسملة وما بعدها باعتبار الواقع. أجهوري.

1هذا مما لا محل له في اعتبارات الأدباء والملحوظ إنما هو المعنى أو التلفظ.

2 قيل أول من نطق بها قس بن ساعدة الأيادي أحد حكماء العرب، وخطبائهم الكبار توفي (23) قبل الهجرة، وقيل سحبان بن وائل خطيب يضرب به المثل في البيان أسلم وتوفي (54)هـ، وقيل كعب بن لؤي من خطباء العرب توفي (173) قبل الهجرة، وقيل يعرب بن قحطان، وهو أبو العرب العاربة، وأقربها أنه داود عليه السلام لحديث ورد فيه أخرجه ابن عاصم في الأوائل (191) والطبراني في أوائله (40) عن أبي موسى الأشعري، وفي إسناده متروك. ويرد عليه أن داود لم يكن عربيا، وأما بعد من أساليب اللغة العربية إلا أن يراد أنه أول من تكلم بمرادفها من لغته وهو بعيد.

3 يعني فصل الخطاب الوارد في قوله تعالى: ×وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب÷ (ص: 20) والتحقيق الذي يدل عليه سياق الآية وهو التنويه بشأن داود أن فصل الخطاب الذي أوتيه هو العلم الذي يفصل بين الحق والباطل عن طريق الخطاب وأما أما بعد فلا يفصل بها بين الحق والباطل لأنها لا علاقة لها بذلك وإنما يفصل بها بين نوعين من الكلام ويؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر، ثم إن داود عليه السلام لم يكن عربياً وأما بعد من أساليب اللغة العربية.

4 هذا الوجه هو الصحيح.

5 أقول يصح تقييد التحتم بوجود شيء في الدنيا تأكيداً له لكنه ليس مقصوداً من الكلام ولا يصح تقييده ببعد فالحاجة إلى تقدير القول لهذا وليتحقق كون الجزاء مستقبلاً.

6 الملكة الهيئة الراسخة في النفس كأنها ملكها صاحبها، وتسمى عقلاً بالفعل.

7 هذا إذا كان العلم عبارة عن القواعد الكلية كالنحو وأما إذا كان عبارة عن المسائل الجزئية كالفقه، فالعلم إما عبارة عن هذه المسائل أو عن العلم بها.

الجهل وهو إما بسيط وإما مركب، فالأول: عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم، والثاني: إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، وإنما سمي مركباً لاستلزامه جهلين، جهله بالشيء وجهله بأنه جاهل[1]؛ وفي ذلك قيل:

جهلت وما تدري بأنك جاهل ## ومن لي بأن تدري بأنك لا تدري

(قوله بأصل الدين) أي بأصوله[2]وقواعده[3]، فهو مفرد مضاف يعمّ[4]، وإفراد الأصل مع أن هذا الفن ملقب بأصول الدين لضرورة النظم، فهو من التصرف في العلم لما ذكر. وقيل: إنه ليس إشارة للمعنى العلمي والإضافة في أصول الدين من إضافة الجزء للكل، لأن الدين هو الأحكام أصلية كانت أو فرعية، وهذا اللقب يشعر بمدح هذا الفن لابتناء الدين عليه[5]، ولما لاحظ المصنف في العلم معنى الجزم عداه بالباء.

21-{وجوب معرفة العقيدة بالدليل الإجمالي أو التفصيلي}

(قوله محتم) أي حتمه الشارع وأوجبه ولم يرخص في تركه، لقوله تعالى: ×فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ÷ (محمد: من الآية19) فيجب على كل مكلف من ذكر وأنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو اجماليا[6]، وأما معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية، فيجب على أهل كل قطر –أو ناحية- يشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرفها بالدليل التفصيلي؛ لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها، وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي وجوباً عينياً[7] وردوه بأنهم ضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة

---

1 الأولى أن يقال في وجه تركيبه، عدم العلم به، وإدراكه على خلاف ما هو به في الواقع.

2 قوله "بأصوله" هذا مبني على أنه ليس من التصرف في العلم وهو ما يأتي في آخر القولة. أجهوري، وأما قوله: وإفراد الأصل ..إلخ فإنه مبني على التصرف في العلم.

3 المراد بالأصول والقواعد هنا المعنى اللغوي وهو ما ينبني عليه غيره، وليس المراد بهما المعنى الإصطلاحي، وهي القواعد الكلية المشتملة على جزئياتها، وذلك لأن المراد بهما العقائد الآتي بيانها، وهي قضايا جزئية ليست قواعد كلية، لكنها أصول للدين ينبني عليها ما عداها من الدين.

4 وذلك لأن المفرد المضاف يصلح للواحد والمثنى والمجموع.

5 الأولى أن يقول: بابتناء ما عداه من الدين عليه. لأنه من الدين وأصلُهُ ولعل مراد الشارح ذلك.

6 مما يجدر التنبيه عليه أن وجوب النظر والاستدلال على كل واحد بحسب ما تيسر من دليل دون الأدلة المشهورة للمتكلمين.

7 لعله يقصد بهذا البعض أبا هاشم من المعتزلة والسنوسي كما يدل عليه الرد. ونسبة هذا القول إليهما غير صحيح فإنهما إنما يقولان بأن التقليد لا يكفي في صحة الإيمان، والمستدل ولو بدليل إجمالي غير مقلد، قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: أما التقليد... فقد كان أبي رحمه الله تعالى يقول: لم يقل أحد من علماء الإسلام: إنه لا يكفي في الإيمان إلا أبو هاشم من المعتزلة، ثم قال: وأنا أقول: إن هذا لا يتصور فإن الإنسان إذا مر عليه زمن لا بد أن يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل، فإن فرض مصمم جازم لا دليل عنده، فهو الذي يكفره أبو هاشم، ولعله المنسوب الى الاشعري، والصحيح انه ليس بكافر، وان الاشعري لم يقل ذلك، نعم اختلف أهل السنة في أنه هو عاص، والأصح عند أبي حنيفة رحمه

بطائفة يسيرة، فالحق أن الواجب وجوباً عينياً إنما هو الدليل الإجمالي وهو المعجوز عن تقريره[1] وحل شبهه[2]، وأما الدليل التفصيلي فهو المقدور على تقريره[3] وحل شبهه؛ فإذا قيل لك: ما الدليل على وجود الله تعالى؟ فقلت: العالم، ولم تعرف جهة الدلالة[4]، فهو دليل جملي، ويقال له دليل إجمالي، وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حل الشبه الواردة عليه، وأما إذا عرفت جهة الدلالة وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلي، فإذا قيل لك : ما الدليل على وجوده تعالى؟ فقلت: هذا العالم، وعرفت جهة الدلالة: وهي الحدوث أو الإمكان أو هما، والثاني[5] شرط أو شطر وقدرت على حل الشبه

الله تعالى أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه. وإن قلنا أنه عاص وأن النظر واجب، فالواجب نظر ما، وليس يشترط نظر على طريقة المتكلمين، وهذا لا خلاف فيه نعلمه ثابتاً عن أحد من سلف الأمة. نقله الشربيني في تعليقاته على شرح المحلى لجمع الجوامع.

1 أي بيانه والإفصاح به مع معرفتك في نفسك بالدليل وبجهة دلالته.

2 الأولى هنا وفيما سيأتي: ودفع شبهه.

3 المراد بتقريره بيانه والإفصاح به، وإما ذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة من تكرير الحد الأوسط وتقديم الصغرى على الكبرى فليس شرط في معرفة الدليل التفصيلي، ولا في التقرير لأن هذه صنعة يختص بها المناطقة، ومعرفة الدليل على وجه التفصيل وغير ذلك لا يختص بهم، وكم ورد في القرآن من الدلائل على العقائد، ولم يذكر واحد منها على طريقة المناطقة.

4- لعل مراده ولم تعرف تقرير جهة الدلالة. وبيانها والإفصاح بها، مع شعورك بها في نفسك، وإلا فليس معرفة الدليل إلا معرفة جهة الدلالة، وبدونها لا تتحقق معرفة الدليل لا معرفة تفصيلية ولا معرفة إجمالية.

22-{ تحقيق دليل الامكان ودليل الحدوث}

5- قوله: وهي الحدوث أو الإمكان أو هما والثاني شرط أو شطر، هذا الكلام خطأ. والصواب أن يقول: وهي الحدوث وحده أو الإمكان وحده أو الإمكان مع الحدوث على اعتبار الحدوث شطراً أو شرطاً لكون الإمكان دليلاً، فهذه أقوال أربعة.

وذلك أن في الاستدلال على وجود الباري تعالى وكونه خالقاً للعالم، ومغيراً لما فيه من الأحوال طريقين:

الأول: طريق الحدوث أي حدوث الجواهر والأعراض، ووجودها بعد أن كانت معدومة، فجهة دلالة العالم على وجود الباري تعالى على هذا الطريق هو حدوثه وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين.

والثاني : طريق الإمكان أي إمكان الجواهر والأعراض، وجواز كل من الوجود والعدم بالنسبة إليها فجهة دلالة العالم على وجود الباري تعالى على هذا الطريق إمكانه، وهذا هو مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين، ودلائل الفريقين والكلام عليها مفصلة في كتب الكلام (راجع شرح الموافق 3/159-135-2/8).

قال التاج السبكي في جمع الجوامع: (علة احتياج الأثر) أي الممكن في وجوده (إلى المؤثر) أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك، (الإمكانُ) أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات، (أو الحدوثُ) أي الخروج من العدم إلى الوجود، (أو هما) على أنهما (جزءآ علة أو الإمكان بشرط الحدوث، وهي أقوال) أربعة. انتهى مع شرح المحلى. (2/502-503)

وأشار السبكي بقوله: أو هما على أنهما جزءا العلة ... إلخ إلى ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث إما على أنهما جزءان من العلة المحوجة، أو أن المحوج هو الإمكان بشرط الحدوث فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها. هذان قولان لهم.

قالوا: دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث فاعتبر الحدوث إما شرطاً أو شطراً.

قال عبد الحكيم السيلكوتي في تعليقه على شرح المواقف: وهذا إنما يتم لو لم يكن دليل أحد الفريقين نافياً لما يثبته دليل الآخر.

قال العطار: وبقي احتمال خامس وهو الحدوث بشرط الإمكان، ولم يقل به أحد لأن الحادث لا بد وأن يكون ممكناً فهذا الشرط لاغ غير معتبر.

قال المحلي: فعلى أولها (وهو الامكان) يحتاج الممكن في بقائه إلى المؤثر لأن الإمكان لا ينفك عنه، وعلى جميع باقيها لا يحتاج اليه لأن المؤثر إنما يحتاج إليه على ذلك في الخروج من العدم إلى الوجود لا في البقاء. انتهى

قال العطار: قال السيد في حاشية شرح التجريد: من قال علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي الحدوث وحده أو مع الإمكان أو قال: العلة الإمكان بشرط الحدوث، يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة، وقد التزمه جماعة منهم، قالوا إن العالم بالنسبة إلى الله تعالى كالبناء إلى بانيه..

ولما كان هذا أمراً شنيعاً. قال بعضهم -وهم الأشعري ومن تبعه- إن الأعراض غير باقية، بل هي متجددة دائماً... فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً، وأما الجواهر فيستحل خلوها من الأكوان –أي الأعراض- المتجددة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً.

وأما القائلون بأن العلة هي الإمكان وحده، فذهبوا إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر حال البقاء، لأن علة حاجته إلى المؤثر هي الإمكان. (503/2) وقال العطار أيضاً: ذهب الأشعري وتبعه بعض المتكلمين إلى أن العرض لا يبقى زمانين وهو مذهب ضعيف، حتى قيل: إن القول بذلك سفسطة، وإنما دعاهم إلى ذلك جعلهم علة احتياج الممكن إلى الفاعل هي الحدوث، فلزمهم انتفاء الاحتياج بعد حدوثه، فقالوا: إن بقاء الجوهر مشروط بالعرض، والعرض لا يبقى زمانين فالحاجة باقية.

وقال المحقق عبد الرحمن الشربيني: إن استغناء الحادث حال بقائه عن المؤثر إنما يلزم القول بأن المحوج هو الحدوث إن كان معنى الحدوث هو الخروج من العدم، وأما على التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه، فيكون محتاجاً إلى المؤثر حال البقاء. وانظر العطار والشربيني (2/499-500)

وينبغي هنا التنبيه على أمرين مهمين:

الأول: أن مرادهم بكون الإمكان أو الحدوث علة الاحتياج إلى المؤثر إنما هو بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الإمكان أو الحدوث، فيحكم بالاحتياج، كما يقال: علة الحصول في الحيز هو التحيز، لا بحسب الخارج بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث فيوجد الاحتياج. قاله التفتازاني في شرح المقاصد (137/1) وأشار إليه الشارح المحلي بقوله فيما نقلناه آنفاً: أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك.

وقال الدواني في حواشي التجريد: مراد المتكلمين بالحدوث في قولهم: علة الاحتياج إلى المؤثر هي الحدوث، كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقاً بالعدم، لا

كون الوجود بالفعل مسبوقاً بالعدم ولا شك أن هذا المعنى متقدم على الوجود. انتهى أي فصح كونه علة الاحتياج إلى العلة المؤثرة بخلاف الحدوث بمعنى كون الوجود بالفعل مسبوقاً بالعدم، فإنه بهذا المعنى متأخر عن الوجود بالذات، ولهذا لا يوصف الشيء بالحدوث إلا بعد اتصافه بالوجود، فلا يتصور أن يكون علة لمية للاحتياج إلى العلة الموجودة، وهذا ما قصدوه بقولهم: إن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث قصدوا أنه علة لمية للاحتياج ، نعم الحدوث بالمعنى الأخير علة إنية للاحتياج إلى المذكور ودليل وعلامة عليه.

الأمر الثاني: أن الخلاف في أن علة الاحتياج إلى المؤثر هل هي الإمكان أو الحدوث مبني على الخلاف في مسألة أخرى، وهي أنه هل يوجد ممكن قديم أو لا يوجد، بل كل ممكن لابد ان يكون حادثا، فالفلاسفة حينما قالوا بوجود الممكن القديم ذهبوا الى أن علة الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث حيث قالوا بقدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لا تخلو عن صورة ما، نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه، وأما المتكلمون فالجمهور منهم على أنه لا شيء من الممكن بقديم وبالعكس، قالوا القابل للتأثير لا يكون إلا حادثاً والقدم مناف للتأثير فمن أجل ذلك قالوا: إن علة الاحتياج المذكور هي الحدوث دون الإمكان، وذهب فريق من المتأخرين منهم وفي مقدمتهم الإمام الرازي إلى أن القديم قد يكون ممكناً حيث ذهبوا إلى أن صفاته تعالى ممكنة بذاتها واجبة لذاته تعالى أي مستندة اليه تعالى بالإيجاب مثل ما قال الفلاسفة في الأفلاك والعناصر واعتبروا الله تعالى موجباً بالذات بالنسبة إلى صفاته فقط، وهذا الفريق من المتكلمين من أجل قولهم بالممكن القديم اضطروا إلى مخالفة سلفهم، والقول بأن علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان الشامل للصفات القديمة والحوادث، لا الحدوث المختص بالثانية، فإن الحدوث كما قال التفتازاني والدواني وغيرهم غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة إليه بالإيجاب لا بالاختيار قال الكلنبوي (231/1):"وكون الواجب تعالى موجباً بالنسبة إلى صفاته الذاتية لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالنسبة إلى أفعاله" انتهى، وهذا المذهب فاسد لاستلزامه النقص بالذات والعرو عن الكمالات، والاستكمال بالأمور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود، وهي الصفات الممكنة بالذات، وهو معنى قولهم: ×إن الله فقير ونحن أغنياء.

وأما المتقدمون من المتكلمين فعلى أن صفاته تعالى واجبة وليست ممكنة وليس مرادهم أنها واجبة لذاتها حتى يلزم تعدد القدماء، ووجود واجبان لذاتهما، الله تعالى وصفاته، بل مرادهم أنها واجبة بوجوبه تعالى كما أنها موجودة بوجوده تعالى، فليس هناك وجودان وجود لله تعالى ووجود لصفاته، وليس هناك أيضاً وجوبان وجوب لله تعالى ووجوب لصفاته، بل هناك وجود واحد لله تعالى وصفاته ووجوب واحد لله تعالى وصفاته، وذلك لأن المفروض هنا وجود إله ووجوب إله، والإله لا يكون إلهاً إلا بصفات الكمال فصفاته تعالى موجودة بوجوده وواجبة بوجوبه لأنها بمنزلة الذاتيات له تعالى، وهذا هو معنى قول أهل السنة: إن صفاته تعالى ليست عينه تعالى، ولا غيره، فإن مرادهم كما قال القاضي عضد الدين: أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والهوية، ومن أجل لك امتنع القدماء من أهل السنة عن إطلاق اسم القديم والباقي ونحوهما على صفاته تعالى على سبيل الاستقلال، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته وقديم بصفاته، وامتنع أكثرهم عن أن يقولوا: الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة وكذا فيما وراء ذلك من الصفات احترازاً عما يوهم أن العلم آلة وأداة فيوهم مغايرتها لذاته تعالى، بل يقولون الله عالم وله العلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

وانظر التبصرة لأبي معين النسفي (210/1).

فهو دليل تفصيلي، فتقول في تقريره على الأول: العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث، وعلى الثاني: العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من صانع[1]، وعلى الثالث والرابع: العالم حادث ممكن[2] وكل حادث ممكن لا بد له من محدث ويقوم مقام ذلك ما لو عرف العقائد بالكشف، وأما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف فيه، والأصح أنه مؤمن عاص إن قدر على النظر، وغير عاص إن لم يقدر على النظر، وقيل: مؤمن غير عاص مطلقاً، وقيل: إنه عاص مطلقاً، وقيل: إنه كافر، وجرى على القول الأخير: السنوسي في شرح الكبرى وشنع على القول بكفاية التقليد، لكن حكي عنه أنه رجع عنه إلى القول بكفاية التقليد

(قوله يحتاج للتبيين) غرضه بذلك بيان السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من العلوم[3]،والضمير في "يحتاج" للعلم لا بمعنى الإدراك بل بمعنى الفن المدون، ويصح أن يكون الضمير عائداً لأصل الدين أي للفن الملقب بأصول الدين، والتبيين: التوضيح؛ وإنما احتاج هذا الفن للتبيين لأنه[4] لما حدثت المبتدعة[5] بعد الخمسمائة[6]وكثر جدالهم مع علماء الإسلام وأوردوا شبهاً على ما قرره الأوائل[7]وخلطوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية، قصد المتأخرون دفع تلك الشبه فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ليتمكنوا من ردها، فما أدرجوها إلا لغرض مهم بحيث لا يبعد معه الوجوب، خلافاً لمن شنع عليهم في ذلك، وقد افترقت الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة منهم فرقة ناجية وهي التي على ما كان عليه النبي * وأصحابه، واثنتان وسبعون في النار كما في الحديث: =افترقت الأمم السابقة على اثنتين وسبعين فرقة وستفترقون ثلاثً وسبعين فرقة منهم فرقة واحدة ناجية واثنتان وسبعون في النار[8].

وقد حققنا هذه المسألة في مقالة مفردة.

1 كان عليه أن يقول: وكل ممكن لا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه، وذلك لأن الاستدلال بالإمكان من حيث أن الممكن لا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه وأما الاحتياج إلى الصانع فإنما يجري على طريقة الحدوث لأن الصانع هو المحدث.

2 الصواب ممكن حادث، وكل ممكن حادث، وذلك لأن تقييد الحادث بالممكن غير صحيح فإن الحادث لا يكون إلا ممكناً اتفاقاً وأما الممكن فقد ذهب البعض إلى جواز كونه قديماً فيصح تقييده بالحادث.

3 قوله دون غيره من العلوم. لا وجه لهذا الكلام فالصواب حذفه.

4 قوله"لأنه" علة لاحتياجه إلى التبيين باعتبار اشتمال التبيين على رد الشبه الواردة على الأدلة؛ لأن المراد من التبيين هنا ذكر العقائد مع أدلتها ورد الشبه الواردة على تلك الأدلة؛ وهذا التعليل منظور فيه إلى رد الشبه فقط. أجهوري.

5 قوله: المبتدعة "المراد من المبتدعة: المعتزلة، كما أن المراد بأهل الإسلام: أهل السنة، يؤخذ ذلك من عبارة الشيخ أمير في حاشيته على عبد السلام. أجهوري.

6 قوله "بعد الخمسمائة" الصواب قبل الخمسمئة، قال الأمير تعليقاً على قول الشارح اللقاني "تصدى لدفع تلك الشبه" ورئيس ذلك أبو الحسن الأشعري اهـ. وهو عاش قبل الخمسمئة، ولد سنة 260 وتوفي ببغداد سنة 324.

7 من علماء السنة.

8 أخرجه أبو داود (4596) والترمذي (2640) وقال حسن صحيح.

6- لكن من التطويل كلت الهمم ## فصار فيه الاختصار ملتزم

(قوله لكن.. إلخ) استدراك على قوله "يحتاج للتبيين"[1] لأنه يقتضي مزيد التطويل فدفع ذلك بقوله "لكن... إلخ" فكأنه قال: هذا الفن وإن احتاج للتبيين إلا أنه لا ينبغي المبالغة معه في تطويل العبارة لأنها تؤدي إلى الملل والسآمة[2]. وقوله "من التطويل" أي من أجله وسببه، فـ"من" للتعليل[3]،والمراد التطويل الكامل، فأل فيه للكمال فالمحذور إنما هو المبالغة في التطويل، وأما أصل التطويل فلا يضر؛ والتطويل: أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة، وأما الاختصار فهو أداء المقصود بأقل من العبارة المتعارفة، والمساواة: أداء المقصود بلفظ مساو للمتعارف[4].(قوله كلت الهمم)[5] أي تعبت أصحابها[6]، ففيه مجاز عقلي. والهمم: جمع همة وهي لغة: القوة[7] والعزم، وعرفاً: حالة للنفس يتبعها غلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما، ثم إن تعلقت بمعالي الأمور فعليّة، وإلا فدنية، وإذا لم تتعلق بواحد منها فليست علية ولا دنية. (قوله فصار فيه الاختصار ملتزم) هذه الفاء تفريعية على ما قبلها، والمعنى: فصار في هذا الفن تأليفاً وتدريساً الاختصار ملتزماً تقريباً على المتعلمين القاصرين[8]،ولا يخفى أن الاختصار اسم "صار" و متلزم خبرها، لكن وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة والملتزم إنما هو الاختصار غير المخل، وإلا فهو مذموم، وقد كان الأستاذ أبو اسحاق الإسفراييني: يقول: جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد قد

1- الاستدراك دفع الوهم الناشئ من الكلام السابق، فإن قول الناظم "يحتاج للتبيين" يوهم انه لابد فيه من التطويل وان هذه المنظومة ستكون مطولة فدفع هذا الوهم بهذا الكلام.

2 لأهل هذا العصر حتى يناسب قوله من التطويل، كلت الهمم.

3 فيه أن التعليل إنما يصح لو كان الفتور حاصلاً عن قراءة المطولات أي بسببها، وليس هذا مراداً، بل المراد أن الهمم قد كلت وتجاوزت التطويل فمن بمعنى عن التي هي للمجاوزة.

4 ليس المراد بالتطويل والاختصار هنا، متعارف علماء البلاغة كما حمله عليه الشارح، وذلك لأن المعنى المؤدي بالكلام المطول والكلام الموجز واحد بناء عليه، وليس هذا مقصوداً للمصنف بل مقصوده، أن همة أهل زمانه قد فترت عن قراءة وحفظ الكتب المطولة في أصول الدين التي تتعرض للدلائل ورد الشبه ورد المذاهب المخالفة والدخول معها في جدل طويل، فصار اللازم في التأليف هو الاختصار والاقتصار على المسائل المقررة عند اهل السنة بدون تعرض لما عداها وهذا المعنى هو الذي قصده المصنف من التطويل والاختصار، لا مصطلح اهل البلاغة والله اعلم.

5 ليس الكلال بمعنى التعب لأن التعب إنما يحصل بعد الجهد بل هو بمعنى الفتور، والمقصود أن همة أهل هذا الزمان قد فترت عن قراءة المطولات فلا حاجة إلى تقدير المضاف، ولا إلى المجاز العقلي.

6 قوله "أي تعبت أصحابها" ليس غرضه أن العبارة على تقدير مضاف، وإلا لم يكن من المجاز العقلي، لأن المقدر كالملفوظ، بل غرضه بيان الإسناد الحقيقي ليعلم أن الإسناد في كلام المصنف مجازي. أجهوري.

7 أي القوة النفسية.

8- اي الذين كلت همتهم عن التطويل.

جمعه أهل الحقيقة في كلمتين: الأولى: اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله بخلافه؛ والثاني: اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات اهـ. ملخصاً من حاشية الشيخ الشنواني.

7- وهذه أرجوزة لقبتها ## جوهرة التوحيد قد هذّبتها

(قوله وهذه) الواو استئناف، والمشار إليه بهذه هو الألفاظ المستحضرة في الذهن باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة، سواء كانت الخطبة متقدمة على التأليف أو متأخرة عنه[1]،وما قيل من أنه إن كانت الخطبة سابقة على التأليف فالمشار إليه الألفاظ المستحضرة في الذهن وإن كانت متأخرة عنه فالمشار إليه الألفاظ الموجودة في الخارج غير مستقيم؛ لأن الألفاظ أعراض تنقضي بمجرد النطق بها فلا تبقى موجودة في الخارج بل تنعدم حرفاً بعد حرف وهكذا[2].

23-{مسمى أسما الكتب والتراجم}

وقد أبدى السيد الجوجاني في مسمى الكتب[3] والتراجم بالكسر احتمالات سبعة: هل هو الألفاظ فقط، أو المعاني فقط، أو النقوش فقط، أو الألفاظ والمعاني، أو الألفاظ والنقوش، أو المعاني والنقوش، أو الثلاثة؟ واختار أنه الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني[4]. وهل هذا الاحتمال من السبعة أو احتمال ثامن؟ قولان؛ والأظهر أنه منها، غاية الأمر أنه مقيد باعتبار المعاني. وأما ما و قع في عبارة بعضهم من أن المختار أنه المعاني المستحضرة ذهناً فهو خلاف المشهور، ووجه عدم اختيار باقي الاحتمالات أن المعاني غير مستقلة لتوقفها على الألفاظ[5] فلا تصح أن تكون مدلولاً ولا جزء مدلول، فبطل أربع احتمالات: وهي أن المشار إليه هو المعاني وحدها أو مع الألفاظ أو مع النقوش أو معهما، وأن النقوش لا تتيسر من كل أحد ولا في كل وقت كتيسر الألفاظ، فلا تصح أن تكون مدلولاً ولا جزء مدلول، فبطل احتمالان: وهما كون المشار اليه هو النقوش وحدها، أو مع الألفاظ؛ فبطلت احتمالات ستة وتعين الاحتمال السابع {وهاهنا سؤالان} أحدهما: أن الألفاظ المستحضرة في الذهن مجملة مع أن الأرجوزة اسم

---

1 إما إذا كانت متأخرة فواضح، وأما إذا كانت متقدمة فإشارة إلى الألفاظ التي ستستحضر تنزيلاً لها منزلة المستحضر لقربها من الاستحضار.

2 ويرد على الشق الأول أنه إن كانت الخطبة سابقة فالألفاظ لم تستحضر بعد إلا أن يقال نزلت منزلة المستحضرة لقربها من الاستحضار.

3 أي في مسمى أسماء الكتب.

4 أي الألفاظ الذهنية، وذلك لان اسم الشيء عبارة عما يتكون به ذلك الشيء، والكتب إنما تتكون بالألفاظ الذهنية وهي إنما تكون الكتاب الفلاني باعتبار دلالتها على معانيها المقصودة منها.

وأما التلفظ بتلك الألفاظ فلأجل إلقائها إلى الغير، وإما كتابتها فلحفظها عن الضياع، ونظير ذلك أنك إذا نظمت في نفسك بيتاً -إذ لا فرق بين البيت والكتاب إلا بالقلة والكثرة- فلك أن تقول: نظمت بيتاً وإن لم تتلفظ به بعد ولم تكتبه، ولك أيضاً أن تسميه باسم. وأما قبل وجود الألفاظ الذهنية في النفس فلا وجود للكتاب ولا للبيت، وإن كان معانيهما موجودة فيها.

5 المراد من ذلك عدم الاستقلال والتوقف من حيث صيرورتها كتاباً ومسماة بأسماء الكتب؛ فإن الكتاب إنما صار كتاباً باعتبار الألفاظ.كما قلنا آنفا.

للمفصل[1] باباً باباً، فلم يحصل[2] التطابق بين المبتدأ والخبر. وثانيهما[3]: أن المشار اليه ما في ذهن المصنف فقط فهو جزئي، مع أن الأرجوزة[4] اسم للألفاظ سواء كانت في ذهن المؤلف أو في ذهن غيره، فهي اسم للكلي لا للجزئي، وقد أجاب الشيخ عبد السلام عن هذين السؤالين بتقدير مضافين حيث قال: ومفصل نوع هذه[5]، وهذا بناء على أن ما في الذهن لا يكون مجملاً؛ وعلى أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس[6]؛ فإن جرينا على أن الذهن كما يقوم به المجمل يقوم به المفصل وهو التحقيق، وعلى أنها علم شخص[7] فلا يحتاج لتقدير شيء وكون الأرجوزة اسماً للمفصل وإن اشتهر ليس لازماً، إذ يصح أنها اسم للهيئة المجملة بل هو الأقرب، إذ يبعد ملاحظتها عند الوضع مفصلة بيتاً بيتاً[8] مثلاً،

---

1 قوله اسم ''للمفصل'' أي للمفصل خارجاً لا ذهناً لأن السؤال مبني على ان الذهن لا يقوم به الا المجمل، وقوله ''باباً باباً'' الأولى ''بيتاً بيتاً'' كما يأتي له. أجهوري. فيه أن الملحوظ في التفصيل هي الأبواب أو المسائل لا الأبيات.

2 قوله ''فلم يحصل... إلخ'' هذا بحسب الظاهر. وأما في الحقيقة فالتطابق ظاهر؛ لأن الإجمال بحسب الذهن والتفصيل بحسب الخارج؛ والمعنى أن الألفاظ المجملة ذهناً مفصلة خارجاً وهذا لا عيب فيه. أجهوري.

3 قوله ''وثانيهما'' حاصل هذا السؤال أن المشار إليه الألفاظ التي في ذهن المصنف وهي أمر جزئي، والأرجوزة موضوعة للألفاظ التي في الذهن مطلقاً لا فرق بين التي في ذهن المصنف والتي في ذهن غيره، وبتقرير السؤال الثاني على هذا الوجه ظهر أنه لا يجامع السؤال الأول، لأن السؤال الأول مشتمل على أن الأرجوزة اسم للمفصل خارجاً، وقد اشتمل السؤال الثاني على أن الأرجوزة اسم للألفاظ الحاضرة ذهناً مطلقاً اهـ، ثم ظهر أن معنى السؤال الثاني أن هذه إشارة إلى ما في ذهن المصنف وهو أمر جزئي، والأرجوزة موضوع للألفاظ الخارجية الدالة على المعاني المخصوصة سواء استحضرها المصنف أو غيره، فهي كلية بالنسبة لما استحضره المصنف، وبهذا التقرير لاءم السؤال الثاني السؤال الأول، وتوافقا في أن الأرجوزة اسم للألفاظ الخارجية. أجهوري.

4 الأولى: مع أن جوهرة التوحيد. مع أن جوهرة التوحيد، لأن الكلام لا يزال على مسمى أسماء الكتب، والإسم هو جوهرة التوحيد، نعم الأرجوزة عبارة عن جوهرة التوحيد.

5 قوله ''ومفصل'' نوع هذه: بتقدير ''مفصل'' اندفع السؤال الاول، وبتقدير ''نوع'' اندفع السؤال الثاني وظاهر هذا ان السؤال الثاني وارد بعد تقدير مفصل، ووجه وروده أن مفصل ما في ذهن المصنف جزئي، كما أن نفس ما في ذهنه جزئي، لأن مفصل ما في ذهنه هو نفس الألفاظ التي نطق بها المصنف، وهذا أمر واحد غير شامل لما نطق به غيره، والمراد بنوع ما في ذهنه مطلق هذه الألفاظ الذهنية. سواء كانت في ذهن المصنف او في ذهن غيره اي هذه الالفاظ بدون ملاحظة قيامها بذهن خاص.

6 واسم الكتاب هنا هو جوهرة التوحيد وقوله أرجوزة عبارة عنه لأنها خبر لقوله هذه الذي هو إشارة إلى جوهرة التوحيد فأخذت حكمه فاندفع ما يقال إن أرجوزة ليست علماً للكتاب.

7 التحقيق أن أسماء الكتب أعلام أشخاص وليست أعلام أجناس، لأن علم الجنس علميته ضرورية مقصورة على السماع أي يقتصر فيه على جملة من الألفاظ وردت عن العرب، ولا يتجازها إلى غيرها، ولو جعلنا أسماء الكتب منها لصار قياسا طويلا عريضا.

8 الأولى مسألة مسألة.

على أنه[1] لا يضر الاختلاف بالإجمال والتفصيل، فلا حاجة لتقدير مفصل، وبعد تسليم أنه يضر الاختلاف المذكور فالأولى التقدير في الثاني بأن يقال: وهذه مجمل أرجوزة، لأن التقدير في الأول كنزع الخف قبل الوصول لشط النهر كما قال الخيالي.

واعلم أن استعمال اسم الإشارة في الألفاظ المستحضرة في الذهن مجاز بالاستعارة التصريحية الأصلية على الأصح لا بالكناية[2]، خلافاً لمن زعم ذلك. وتقرير الاستعارة التصريحية أن تقول: شبهت الألفاظ المستحضرة في الذهن بمشار إليه محسوس بحاسة البصر، بجامع أن كلا معين[3]، واستعير اسم الإشارة من المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية.

(قوله أرجوزة) أي منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم أبياتها مائة وأربعة وأربعون، بناء على أنها من كامل الرجز، ومائتان وثمانية وثمانون بناء على أنها من مشطوره، ففيه ترغيب في تعاطيها من جهة كونها نظماً، لأن النظم أعذب وأحلى من النثر؛ ومن جهة كونها من بحر الرجز لأنه أسهل من غيره من البحور، ومن جهة كونها صغيرة الحجم، فإن لفظ "أرجوزة" دال على القلة عرفاً[4]. (قوله لقبتها جوهرة التوحيد) أي جعلت لها "جوهرة التوحيد" لقباً: أي اسماً مشعراً بمدحها، وهذا الفعل أعني "لقب" يتعدى لمفعولين، أما المفعول الأول فبنفسه دائماً، وأما المفعول الثاني فبنفسه تارة وبحرف الجر أخرى، تقول "لقبت ابني سعد الدين، وبسعد الدين" وقد تعدى هنا إلى مفعولين بنفسه، وفي تسميتها بهذا الاسم تأكيد للترغيب في تعاطيها من جهة كونه سماها باسم مؤذن بمدحها، والجوهرة في الأصل: اللؤلؤة النفيسة،فيكون المصنف شبه الألفاظ الدالة على المسائل النفيسة باللؤلؤة النفيسة بجامع النفاسة في كل واستعار الجوهرة من المشبه به للمشبه، لكن هذا بقطع النظر عن العلمية، وإلا فالجوهرة الآن علم على هذه المقدمة حقيقة.

والتحقيق أن أسماء الكتب من قبيل علم الشخص لأن الموضوع له الألفاظ المشخصة وإن كانت في ذهن المصنف وفي ذهن زيد وعمر وهكذا فإن تعدد الشيء بتعدد المحال تدقيق فلسفي لا تعتبره أرباب العربية؛ وكذلك أسماء العلوم فهي من قبيل علم الشخص على ما اختاره بعض المحققين وإن كان المشهور خلافه، لأن الموضوع له القواعد المعينة ذهناً، والفرق بين أسماء الكتب وأسماء العلوم تحكم.

---

1 قوله "على أنه ...إلخ" لأن الإجمال ذهني، والتفصيل خارجي، فكأنه قيل: هذه الألفاظ المجملة ذهناً مفصلة خارجاً، وهذا لا عيب فيه كما تقدم.

2 قوله "لا بالكناية" إجراؤها على هذا القول أن يقال شبهت الألفاظ الذهنية المدلول عليه بلفظ أرجوزة بشيء محسوس يشار له بالإشارة الحسية، وطوى المشبه به وأثبت لازمه وهو الإشارة الحسية المدلول عليها بلفظ "هذه" للمشبه. أجهوري.

3 الأولى: بجامع أن كلاً واضح غاية الوضوح بادعاء أن المعقول من غاية وضوحه صار بمنزلة المحسوس.

4 وذلك أن هذا الاسم صار لا يستعمل عرفاً إلا فيما قل دون ما كثر، وهذا العرف المدعى يحتاج إلى الإثبات، ولو كان حمل التنوين على التقليل بقرينة قوله: "لكن من التطويل كلت الهمم فصار فيه الاختصار ملتزم" لاستغنى عن هذه الدعوى التى يصعب إثباتها.

{فائدة} ينبغي اجتناب تسمية الكتب المصنفة بما يضاهي القرآن والوحي، كقول بعضهم "كتاب الإسراءات والمعاريج" أو "مفاتيح الغيب" أو "الآيات البينات" لأنها مزاحمة للنبي * في الإسراء والمعراج، ومشاركة الحق سبحانه وتعالى في علم الغيب: نقله بعضهم عن المنن لسيدي عبد الوهاب الشعراني، لكن الراجح الجواز.

(قوله قد هذبتها) أي صفيتها ونقحتها من الشبه والعقائد الفاسدة والحشو والتطويل، وهذه الجملة كالتعليل لتسميتها جوهرة، لأنه لا يبقى بعد التهذيب الا الجوهر الخالص، ومدح الإنسان كتابه مخرّج التحدث بالنعمة والنصح لمن يتعاطاه، مع أن مدح الإنسان نفسه جائز في عدة مواضع.

8-والله أرجو في القبول نافعاً ## بها مريداً في الثواب طامعاً

(قوله والله أرجو) أي لا أرجو إلا الله؛ لأن تقديم المعمول يفيد الحصر، و"لفظ الجلالة منصوب على التعظيم"[1]والرجاء بالمد لغة: الأمل؛ وأما بالقصر فهو الناحية. ومنه قوله تعالى: ×وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا÷ (الحاقة: من الآية17) جمع "رجا" بالقصر، وعرفاً: تعلق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ في أسبابه؛ وإلا فهو طمع وهو مذموم، فالأول كرجاء الجنة مع ترك المعاصي وفعل الطاعات. وقد ذكر الشيخ الخطيب في التفسير حديثاً قدسياً وهو أن الله تعالى قال: =ما أقل حياء من يطمع في جنتي بغير عمل، كيف أجود برحمتي على من بخل علي بطاعتي[2]

(قوله في القبول) أي في حصول القبول فهو على تقدير مضاف، ومعنى القبول: الإثابة على العمل الصالح وقيل: الرضا بالشيء مع ترك الاعتراض عليه. وإنما قلنا "مع ترك الاعتراض عليه" لأن الرضا قد يكون مع اعتراض[3] كما يقتضيه قول ابن مالك "وتقتضي الرضا بغير سخط" نبه على ذلك الشيخ الملوي.

(قوله نافعاً) حال من الاسم الكريم، وقوله "بها" أي الأرجوزة أو بالجوهرة، وفي كلامه استخدام[4] حيث أطلق الأرجوزة أو الجوهرة أولاً وأراد اللفظ، وأعاد الضمير عليها وأراد المعنى، فاندفع النظر بأن النفع بمعناها لا بلفظها الذي هو الاسم المراد[5] فيما تقدم. واستشكل جعل "نافعاً" حالاً من الاسم الكريم بأنه يقتضي أنه لو لم يحصل نفع بهذه المقدمة لا يرجو الله، وأجيب بأنه لما تقوى رجاؤه في النفع صار محققاً فكأنه موجود في سائر الأحوال، وحينئذ فلا ضرر في تقييد الرجاء بالنفع، ويصح جعله حالاً من فاعل "أرجو" لكنه بعيد، إذ فيه إساءة أدب حيث جعل نفسه نافعاً، وعلى كل حال فهي حال مقدرة، لأن النفع بها متأخر عن زمن النطق المصنف بذلك، لا سيما إن كانت الخطبة متقدمة على التأليف[6]؛ وقوله "مريداً" أي شخصاً مريداً، فهو صفة لموصوف محذوف وذلك المحذوف مفعول لقوله "نافعاً" لأنه اسم فاعل يعمل عمل الفعل، ولفظ "مريداً" وإن كان نكرة في سياق الإثبات المراد به كل مريد؛ لأن النكرة في سياق

---

1 لا وجه لهذا الكلام لأنه منصوب بأرجو المتأخر عنه، وما قاله إنما يتجه لو كان منصوباً بفعل مقدر فيقدر حينئذ أعظم، فيصح القول بأنه منصوب على التعظيم.

2 لا وجود لهذا الأثر في كتب السنة ومخايل الوضع بادية عليه، وقوله: ما أقل، صيغة تعجب وحياء مفعوله، ومن مضاف إليه.

3 إن أراد مع اختلاف جهتي الرضى والاعتراض فصحيح، وإن أراد مع اتحاد الجهة فغير صحيح.

4 قوله "في كلامه استخدام" لا حاجة إلى القول بالاستخدام؛ فإن كلاً من الأرجوزة وجوهرة التوحيد اسم للالفاظ الذهنية لا من حيث هي ألفاظ بل من حيث دلالتها على المعاني الخاصة فباعتبار قيد الحيثية لم تبق حاجة إلى القول بالاستخدام.

5 لا يظهر لهذه الجملة معنى، ولعل الصواب الذي هو المراد بالاسم. وإن كان أراد بالاسم اسمها وهو جوهرة التوحيد فغير صحيح لان الالفاظ ليست لفظ جوهرة التوحيد، بل ألفاظها الدالة على معانيها.

6 حمله على الحال المقدرة جيد جداً؛ لكن قوله فيما تقدم: لما تقوى رجائه إلخ إنما يناسب جعله حالاً ملازمة ولا يخفى أنه من السماجة بمكان.

الإثبات قد تعم، كما يدل لذلك المقام والسياق، والمتعلق بـ"مريداً" محذوف: أي مريداً لها القراءة أو الحفظ أو غير ذلك.

(قوله في الثواب طامعاً) الجار والمجرور متعلق بما بعده، قدمه عليه لضرورة النظم، و"طامعاً" صفة لمريداً؛ ويصح أن يكون حالاً من فاعل "أرجو" أي أرجو الله في القبول حال كوني طامعاً في الثواب، والمراد بالطمع هنا: الرجاء على سبيل التجوز، لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها وجه الله تعالى كان راجياً للثواب لا طامعاً. والثواب: مقدار من الأجزاء يعلمه الله تعالى أعده لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره لا بالإيجاب ولا بالوجوب كما سيأتي التصريح به في قوله "فإن يثبنا فبمحض الفضل" وفي قولنا "لا بالايجاب" رد على الفلاسفة القائلين بالإيجاب أي التعليل؛ بمعنى أن الثواب ينشأ عن ذات الله قهراً كحركة الخاتم؛ فإنهم يقولون إنها تنشأ عن حركة الأصبع بطريق التعليل، فإن قيل: إن الفلاسفة ينكرون الحشر "من أصله فلا يثبتون ثواباً لا بالإيجاب ولا بغيره".أجيب بأنهم وإن أنكروا حشر الأجسام يقولون بحشر الأرواح، وتثاب باللذات المعنوية. وفي قولنا "ولا بالوجوب" رد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح؛ وسيأتي الرد عليهم بقوله:

"وقولهم: إن الصلاح واجب   عليه زور، ما عليه واجب"

وفي كلامه إشارة إلى أن العمل لله مع إرادة الثواب جائز وإن كان غيره أكمل، فإن درجات الإخلاص ثلاث: عليا، ووسطى، ودنيا، فالعليا: أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته؛ والوسطى: أن يعمل طلباً للثواب وهرباً من العقاب ، والدنيا: أن يعمل لإكرام الله له في الدنيا والسلامة من آفاتها، وما عدا هذه الثلاثة فهو رياء وإن تفاوتت أفراده، ذكره شيخ الإسلام في شرح الرسالة القشيرية، وقاله غيره من العلماء أيضاً، ويفهم من قوله "نافعاً بها مريداً في الثواب طامعاً" أنه تعالى يكون نافعاً بها مريداً طامعاً في ذات الله تعالى، لأنه إذا نفع بها المريد الطامع في الثواب فبالأولى أن ينفع بها المريد الطامع في ذات الله.

24-{وجوب معرفة ما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع عليه}

9-فكل من كلف شرعاً وجبا ## عليه أن يعرف ما قد وجبا

(قوله فكل من كلف ... إلخ) الفاء فاء الفصيحة لأنها أفصحت عن شرط مقدر، والتقدير: إذا أردت بيان علم أصول الدين فأقول لك: كل من كلف.. إلخ: أي كل فرد من المكلفين من الإنس والجن ذكراً كان أو أنثى ولو من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى يأجوج ومأجوج، دون الملائكة ولو قلنا بأنهم مكلفون؛ لأن الخلاف في تكليفهم إنما هو بالنسبة إلى غير معرفة الله تعالى فإنها جبلية لهم، فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الإنس والجن؛ ولذلك قال الله تعالى: ×شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ÷ (آل عمران: من الآية18) ثم قال: ×وَأُولُو الْعِلْمِ÷ (آل عمران: من الآية18) فلم يطلق الأمر كما أطلقه في الملائكة؛

25-{تعريف التكليف}

ثم إن التكليف إلزام ما فيه كلفة؛ وقيل: طلب ما فيه كلفة؛ فعلى الأول –وهو الراجح- يكون قاصراً على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والإباحة إذ لا إلزام فيها، وعلى الثاني يشمل ما عدا الإباحة إذ لا طلب فيها، فالإباحة ليست تكليفاً عليهما. فإن قيل: كيف هذا مع قولهم "الأحكام الشرعية عشرة: خمسة وضعية: وهي خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً. وخمسة تكليفية: هي الإيجاب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة"؟ أجيب بأن ذلك تغليب، أو أن معنى كونها تكليفية أنها لا تتعلق إلا بالمكلف، كما صرحوا به في أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة؛ ولا يقال إنها مباحة، لأن المباح هو الذي لا إثم له في فعله ولا في تركه، ولا ينفى الشيء إلا حيث صح ثبوته،

26-{شروط التكليف }

وشرط التكليف: البلوغ، والعقل، وبلوغ الدعوة، وسلامة الحواس، فالمكلف هو: البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس[1]، وهذا في الإنس، وأما الجن فهم مكلفون من أصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ، وخرج بالبالغ الصبي فليس مكلفاً، فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفار ولا يعاقب على كفر ولا غيره، خلافاً للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبي العاقل بالإيمان لوجود العقل وهو كاف عندهم، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر، وإن لم يعتقد واحداً منهما كان من أهل النار لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل؛ وخرج بالعاقل المجنون فليس بمكلف، وكذا السكران غير المتعدي بخلاف المتعدي، لكن محل ذلك إن بلغ مجنوناً أو سكراناً واستمر على ذلك حتى مات، بخلاف ما لو بلغ عاقلاً ثم جن أو سكر وكان غير مؤمن ومات كذلك فهو غير ناج، وخرج بالذي بلغته الدعوة: من لم تبلغه، بأن نشأ في شاهق جبل، فليس بمكلف على الأصح، خلافاً لمن قال بأنه مكلف لوجود العقل الكافي في وجوب المعرفة عندهم وإن لم تبلغه الدعوة،

1 أي سليم احدى حاستي السمع والبصر فإن فاقدهما معا غير مكلف.

27-{هل يكفي في التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أي نبي؟}

وعلى اشتراط بلوغ الدعوة فهل يكفي بلوغ دعوة أي نبي ولو سيدنا آدم؛ لأن التوحيد ليس أمراً خاصاً بهذه الأمة، أو لا بدمن بلوغ دعوة الرسول الذي أرسل إليه؟ والتحقيق كما نقله العلامة الملوي عن الأبي في شرح مسلم خلافاً للنووي[1]: أنه لا بد من بلوغ دعوة الرسول الذي أرسل إليه، فالمذهب الحق أن أهل الفترة -بفتح الفاء- وهم من كانوا بين أزمنة الرسل أو في زمن الرسول الذي لم يرسل إليهم ناجون وإن بدلوا وغيروا وعبدوا الأصنام. فإن قيل: كيف هذا مع أن النبي * أخبر بأن جماعة من أهل الفترة في النار كامرئ القيس[2] وحاتم الطائي[3] وبعض آباء الصحابة[4] فإن بعض الصحابة سأله * وهو يخطب فقال: اين ابي؟ فقال: =في النار+[5] أجيب بأن أحاديثهم احاديث آحاد، وهي لا تعارض القطعي وهو قوله تعالى: ×وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً÷ (الإسراء: من الآية15) وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يعلمه الله تعالى ورسوله. وخرج بسليم الحواس: غيره، ولهذا قال بعض أئمة الشافعية: لو خلق الله إنساناً أعمى أصم سقط عنه وجوب النظر والتكليف، وهو صحيح كما في شرح المصنف؟

28-{ نجاة والدي المصطفي والاستدلال على ذلك }

{تنبيه} إذا علمت أن أهل الفترة ناجون على الراجح علمت أن أبويه * نايجان لكونهما من أهل الفترة[6]، بل جميع آبائه * وأمهاته ناجون ومحكوم بإيمانهم لم يدخلهم

---

1 أقول: المختار ما قاله الإمام النووي من أنه يكفي في تكليف المكلف في باب العقيدة بلوغ دعوة أي نبي على وجهها الصحيح لأن الأمر الذي اختلف فيها الأنبياء هي الشرائع فقط وأما العقائد فهم متفقون فيها كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (الأنبياء أبناءالعلاة أبوهم واحد وأمهاتهم شتى، دينهم واحد وشرائعهم مختلفة) فمقتضى هذا أن يتفق المكلفون بالنسبة إلى التكليف بدعوة الأنبياء فيما اتفق الأنبياء فيه، ويختلفوا فيما اختلف الأنبياء فيه. والله تعالى أعلم.

2 عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله*: =امرأ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار+ أخرجه أحمد في المسند (228/2) والبزار : كشف الأستار رقم (2091).

3 جاء عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله إن أبي كان يصل الرحم ويفعل كذا وكذا، قال =إن أباك أراد أمراً فأدركه+ يعني الذكر. أخرجه أحمد (258/4-377).

4 عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذلك نافعه؟ قال: ((لا ينفعه)). إنه لم يقل يوما: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين – اخرجه مسلم (214)

5 أخرجه مسلم (203) وابو داود (4718).

6 أقول أقوى المسالك في إثبات نجاة والدي المصطفى * أنهما من أهل الفترة، ولا يجوز لأحد أن يخالف في نجاتهما إلا من خالف في أصل المسألة، وذلك لأن الظاهر من حالهما -كما قال السيوطي وغيره- عدم بلوغ دعوة أحد من الأنبياء، وذلك لمجموع أمور: تأخر زمنهما، وبعد ما بينهما وبين الأنبياء السابقين، فإن آخر الأنبياء قبل بعثة نبينا * عيسى عليه السلام، وكانت الفترة بينه وبين بعثة نبينا نحو ستمائة سنة ثم إنهما كانا في زمن جاهلية، وقد طبق الجهل الأرض شرقاً وغرباً وفقد من يعرف الشرائع، ويبلغ الدعوة على وجهها إلا نفراً

يسراً من أحبار أهل الكتاب مفرقين في أقطار الأرض كالشام وغيرها، ولم يعهد لهما تقلب في الأسفار سوى المدينة، ولا عمرا عمراً طويلاً بحيث يقع لهما فيه التنقيب والتفتيش.

وقد قسم الأبي في شرح مسلم أهل الفترة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: من أدرك التوحيد ببصيرته، ثم من هؤلاء من لم يدخل في شريعة كقس بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل، ومنهم من دخل شريعة حق قائمة الرسم كتبع وقومه.

القسم الثاني: من بدل وغير وأشرك ولم يوحد، وشرع لنفسه، فحلل وحرم، وهم الأكثر، كعمرو بن لحي أول من سن للعرب عبادة الأصنام، وشرع الأحكام، فبحر البحيرة، وسيب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وزادت طائفة من العرب على شرعه أن عبدوا الجن والملائكة، وخرقوا البنين والبنات واتخذوا بيوتاً جعلوا لها سدنة وحجاباً يضاهون بها الكعبة كاللات والعزى ومناة.

القسم الثالث: من لم يشرك ولم يوحد، ولا دخل في شريعة نبي، ولا ابتكر لنفسه شريعة، ولا اخترع ديناً، بل بقي عمره على حال غفلة من هذا كله وفي الجاهلية من كان كذلك.

قال الأبي بعد هذا التقسيم: فإذا انقسم أهل الفترة إلى ثلاثة اقسام، فيحمل من صح تعذيبه على أهل القسم الثاني لكفرهم بما لا يعذرون به، وأما القسم الثالث فهم أهل الفترة حقيقة، وهم غير معذبين، وأما القسم الأول: فقد قال *: =في كل من قس وزيد إنه يبعث أمة وحده. وأما تبع ونحوه فحكمه حكم أهل الدين الذين دخلوا فيه ما لم يلحق أحد منهم الإسلام الناسخ لكل دين. انتهى كلام الأبي.

فالظاهر من حال والدي المصطفى * أنهما كانا من القسم الثالث.

ويلي هذا المسلك في القوة القول بأنهما كانا متحنفين، لم يثبت عنهما شرك، بل كانا على الحنفية دين ابيهم إبراهيم عليه السلام كما كان على ذلك طائفة من العرب كزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وغيرهما.

ولنا أن نستنبط من هذين المسلكين مسلكاً ثالثا، فنقول: لم يثبت عنهما الشرك فلا يجوز القول به، وبقي احتمالان إما أنهما كانا من القسم الثالث من أهل الفترة وهم الغافلون عن التوحيد والشرك، فهما على هذا الاحتمال ناجيان، وإن لم نقل بإسلامهما، وإما كانا متحنفين مسلمين.

وبفرض وقوع الشرك منهما فهما أيضاً ناجيان على القول بنجاة أهل الفترة، لأنهما لم يبدلا ولم يغيرا، وإنما وصلهما الدين مبدلاً محرفاً فاعتقداه الدين الحق لعدم بلوغ دعوة نبي من الأنبياء لهما على الوجه الصحيح فليسا بداخلين في القسم الثاني من أهل الفترة هذا.

وأما مسلك الاستدلال على نجاتهما بنصوص الكتاب والسنة المتعلق بخصوص الموضوع فأضعف المسالك لأن النصوص متعارضة، وترجيح طرق منها على الآخر إنما يكون بالاجتهاد ثم إن الاجتهاد قد تتحكم فيه الميول والتعصب للرأي الذي استقر في القلب، من ذلك ما قاله الشارح: من أن الأحاديث الواردة في نجاتهما بالغة مبلغ التواتر، مع أنه لم يصح فيه حديث واحد فقط فضلاً عن التواتر، ومنها ما ترجاه الشارح من ثبوت صحة الحديث بطريق الكشف فإن الكشف ليس من طرق معرفة درجة الأحاديث والحكم عليها كما أنه ليس طريقاً إلى معرفة شيء من الأحكام الشرعية.

وبالجملة إن المسألة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين العلماء قديماً وحديثاً وهي من مسائل الاجتهاد، وليست من مسائل الاعتقاد التي يكفر المخالف فيها أو يبدع، فينبغي عدم التعصب فيها للآراء والأدب فيها ترك المراء.

ونسأل الله تعالى أن نلقاه معتقدين نجاتهما.

كفر ولا رجس ولا عيب ولا شيء مما كان عليه الجاهلية بأدلة نقلية، كقوله تعالى: ×وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ÷ (الشعراء:219) وقوله *: =لم أزل أتنقل من الأصلاب الطاهرات إلى الأرحام الزاكيات[1] وغير ذلك من الأحاديث البالغة مبلغ التواتر.

وأما آزر فكان عم إبراهيم، وإنما دعاه بالأب لأن عادة العرب تدعو العم بالأب[2].

وأما ما نقل عن أبي حنيفة في الفقه الأكبر من أن والدي المصطفى ماتا على الكفر فمدسوس عليه[3] ، وحاشاه أن يقول في والدي المصطفى ذلك، وغلط ملا علي القاري يغفر الله له في كلمة شنيعة قالها، ومن العجائب ما نسب له مع ذلك في إيمان فرعون؛ فالحق الذي نلقى الله عليه أن أبويه * ناجيان، على أنه قيل: إنه تعالى أحياهما حتى آمنا به ثم أماتهما، لحديث ورد في ذلك: وهو ما روي عن عروة عن عائشة أن رسول الله * =سأل ربه أي يحيي له ابويه فأحياهما فآمنا به ثم أماتهما+[4]قال السهلي: والله قادر على كل شيء له أن يخص نبيه * بما شاء من فضله وينعم عليه من كراماته اهـ. وقد أنشد بعضهم فقال:

حبا الله النبي مزيد فضل ## على فضل وكان به رؤوفا

فأحيا أمه وكذا أباه ## لإيمان به فضلاً منيفا

فسلم فالقديم بذا قدير ## وإن كان الحديث به ضعيفا

ولعل هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف، كما أشار إليه بعضهم بقوله:

أيقنت أن أبا النبي وأمه ## أحياهما الرب الكريم الباري

حتى له شهدا بصدق رسالة ## صدّق فتلك كرامة المختار

هذا الحديث ومن يقول بضعفه ## فهو الضعيف عن الحقيقة عاري

وقد ألف الجلال السيوطي فيما يتعلق بنجاتهما مؤلفات كثيرة.

---

1 أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة من حديث عبد الله بن عباس، وانظر كتاب مسالك الحنفاء للسيوطي ضمن كتاب الحاوي للفتاوى 113/3.

2 فيه أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن عربياً حتى تجرى عليه عادات العرب، ثم انه قد خاطب آزر فيما حكاه عنه تعالى بقوله: ×يا أبتي لم تعبد ما لا يسمع...÷ فعبر عنه بالأب، وقد عبر الله تعالى عنه بأنه أبوه في قوله تعالى: ×إذ قال إبراهيم لابيه آزر÷ فلو سلمنا دعوة العم بالأب في كلام سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام فلا وجه لمثل ذلك في تعبير الله تعالى عنه بأنه أبو إبراهيم عليه السلام، فكون آزر عم إبراهيم عليه السلام دعوى لا دليل عليها.

3- وقد جاء في بعض النسخ المخطوطة: ما ماتا على الكفر، بالنفي فيحتمل سقوط حرف النفي من النسخ الأخرى

4 الحديث بهذا اللفظ أورده السهلي في الروض الآنف و فيه مجهولون، وأخرج ابن شاهين والخطيب البغدادي والدارقطني وابن عساكر بسند ضعيف عن عائشة قالت: حج بنا رسول الله * حجة الوداع، فمر على عقبة الحجون وهو باك حزين مغتم، فنزل، فمكث عني طولاً، ثم عاد إلى وهو فرح مبتسم، فقلت له؟ فقال: =ذهبت لقبر أمي فسألت الله أن يحييها فأحياها فآمنت بي وردها الله+ وهذا الحديث ضعيف باتفاق الحفاظ، بل قيل: إنه موضوع، لكن الصواب ضعفه، انظر كشف الخفاء 59/1-63 الحديث(150).

29-{ وجوب معرفة الله تعالى بالشرع لا بالعقل}

(قوله شرعاً) الأولى أنه منصوب على التمييز، وإن ذكر الشيخ عبد السلام أنه منصوب على نزع الخافض لأنه سماعي؛ لكن أجيب عنه بأنه كثر في كلام المؤلفيين حتى صار كالقياسي، وعلى كل فهو متعلق بقوله "وجبا" وقيل متعلق "بكلف" لكن الأظهر الأول، لأن المقصود أن المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل، وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع، وهذا مذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم، فمعرفة الله وجبت عندهم بالشرع وكذلك سائر الأحكام، إذ لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً، وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل ولذلك قال في جمع الجوامع: وحكّمت المعتزلة العقل: أي جعلته حاكماً أي مدركاً للأحكام وإن لم يرد بها الشرع، ويقولون إن الشرع جاء مقوياً ومؤكداً للعقل فلا ينفون الشرع أصلاً وإلا كفروا قطعاً، ويبنون كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين؛ فالحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل؛ فإذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يذم[1] على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا.

---

1 قوله ذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل.. إلخ.

30-{ تحقيق مسالة تحكيم العقل ومسألة الحسن والقبح}

تحقيق مسألة تحكيم العقل وعدم تحكيمه يقتضي بسطاً في الكلام، فنقول: مسالة تحكيم العقل

هذه كما قال الشارح مبنية على مسألة التحسين والتقبيح العقليين ثم إن كلا من الحسن والقبح يأتيان بثلاثة معان:

الأول: الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص كحسن العلم والصدق والعدل والجود والشجاعة، وقبح أضدادها.

والثاني: الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، وعبر بعضهم بموافقة الغرض ومخالفته، وبعضهم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، ومآل المعاني الثلاثة واحد، فإن الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه، وملائم لطبعه لميله إليه بسبب اعتقاد النفع فيه، ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبعه، فالمراد بالطبع الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار، وليس المراد المزاج حتى يرد أن الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض. قاله السيالكوتي ونقله عنه الشربيني.

وذلك كحسن إنقاذ الفريق، وقبح اتهام البرئ، وكحسن قتل زيد بالنسبة إلى أعدائه، وقبحه بالنسبة إلى أوليائه، وكالعدل والظلم، فإن العدل كما أنه صفة كمال كذلك هو ملائم للطبع، والظلم كما أنه صفة نقص هو منافر للطبع بمعنى أن العدل مشتمل على المصلحة والظلم مشتمل على المفسدة.

والحسن والقبح بهذين المعنين محل وفاق بين الفرق الإسلامية كلها في أن العقل يدركهما بالاستقلال، ولا يتوقف إدراكه لهما على ورود الشرع لاتصاف الفعل بهما في نفسه.

والثالث: الحسن بمعنى ترتب المدح عاجلاً والثواب آجلاً، والقبح بمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً كحسن الطاعة لله تعالى وقبح المعصية له، والحسن والقبح بهذا المعنى هو المنقسم إلى الأحكام الخمسة وهو محل الخلاف هل هو شرعي أم عقلي، أي إنه هل للفعل في نفسه بقطع النظر عن ورود الشرع بحكم فيه صفة حسن أو قبح ذاتيين أو لصفة فيه توجبهما له قد يستقل العقل بإدراكهما فيعلم باعتبارهما حكم الله في ذلك الفعل من طلبه أو حظره، ويعلم ترتب الثواب أو العقاب عليه قبل ورود الشرع، أم ليس له صفة كذلك.

قالت المعتزلة نعم، وقالت الأشاعرة لا، وقالت الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وليس للفعل صفة كذلك.

وفصلت الماتريدية فقالت: ان بعض الأفعال مشتملة على صفة تقتضي تلك الصفة ورود الأمر من الشارع بطلبها دون النهي عنها، وهي المأمورات، وبعض الأفعال مشتملة على صفة تقتضي النهي عنها من الشارع عند ورود الشرع، وهي المنهيات.

فالماتريدية أثبتوا الصفة التي تقتضي ورود الشرع عند وروده بالطلب أو الحظر للفعل، ولم يثبتوا الحكم للفعل قبل ورود الشرع إلا في الأصول، وهي معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته من العلم والقدرة والإرادة ومعرفة صدق الرسول والإيمان بذلك وما عدى ذلك من الأحكام موقوفة عندهم على ورود الشرع.

والمعتزلة أثبتوا للفعل الصفة المذكوة وأثبتوا له الحكم الذي تقتضيه الصفة من الطلب والحظر من قبل الله تعالى قبل ورود الشرع، قالوا: إن العقل إذا أدرك الصفة المذكورة في فعل أدرك حكم الله فيه التابع لتلك الصفة وهذا معنى قول من قال: حكمت المعتزلة العقل، فإن معناه جعلت المعتزلة العقل مدركاً للحكم، وإلا فالمعتزلة لم يجعلوا العقل حاكماً، إذ باتفاق منا ومنهم أن الحاكم هو الله لا غير.

وقالوا: إن اشتمل الفعل على مفسدة فحرام كالظلم، اواشتمل تركه على مفسدة فواجب كالعدل، اواشتمل على مصلحة فمندوب كالإحسان، اواشتمل تركه على مصلحة فمكروه، وإن لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة لا فعله ولا تركه فمباح، فإذا أدرك العقل في الفعل إحدى هذه الصفات أدرك ما يتبعها من الأحكام، فإن لم يدركها فيه توقف عن الحكم بالحظر والإباحة حتى يرد الشرع، فالشرع عندهم مؤيد لما أدركه العقل في بعض الأفعال، ومبين لما لم يدرك فيه العقل شيئاً.

وأما الأشاعرة فلم يثبتوا للفعل قبل ورود الشرع لا الصفة التي تقتضي ورود الشرع بالطلب أو الحظر، ولا الطلب والحظر فنفوا الحسن والقبح من الأصل.

وذهب جماعة من متأخري الحنفية إلى وجود الصفة المذكورة للفعل، ووافقوا المتقدمين منهم والمعتزلة في أصل مسألة الحسن والقبح لكنهم نفوا وجود الحكم قبل ورود الشرع رأساً في الاصول والفروع، ووافقوا الأشاعرة في ذلك. والذي يظهر لي أن الحق هو المذهب الوسط وهو مذهب الماتريدية القائلين بوجود الصفة المذكورة للفعل، وان نفيها عن الفعل كما هو مذهب الاشعرية غير صحيح. وذلك لامور:

1- أن الله تعالى قد اخبر في كتابه وعلى ألسنة رسله أنه تعالى يامر بالمعروف وبالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر فيقتضي هذا ان هناك افعالا توصف بالمعروف والاحسان وبالفحش والمنكر قبل الامر بها والنهي عنها اي قبل ورود الشرع بحكم فيها، كما يقتضي ان هذه الصفات الثابتة للافعال قبل ورود الشرع تقتضي ورود الشرع بحكم يناسبها

2- من المقرر المجمع عليه بين علماء المسلمين ان الله تعالى حكيم، ومن حكمته تعالى ان يشرع الاحكام حسب مصالح العباد، فتكون صفة المصلحة متقدمة على التشريع، ومقتضية لورود الشرع على حسبها

3- ان الاشاعرة عندما قالوا بالحسن والقبح بالمعنى الثاني، وهو اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة فقد اعترفوا بوجود الصفة المذكورة للفعل قبل ورود الشرع فيكون نفيهم للحسن والقبح من الاساس تناقضا منهم. وذلك لان تقسيم الحسن والقبح الى المعاني الثلاثة تقسيم اعتباري وليس تقسيما حقيقيا، اي ان هذه المعاني الثلاثة قد تجتمع في فعل واحد. ويتصف الفعل الواحد بثلاثتها، كالعدل والظلم، فان العدل صفة كمال، وملائم للطبع بمعنى انه

أما عند أهل السنة فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع؛ ومذهب الماتريدية كما نقله المصنف في شرحه عنهم أن وجوب المعرفة بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد به الشرع لأدركه العقل استقلالاً لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة.

والحق أن العقل لا يستقل بشيء أصلاً فتلخص أن المذاهب ثلاثة:

مذهب الأشاعرة، وهو أن الأحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل. والثاني: مذهب الماتريدية، وهو أن وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الأحكام. والثالث: مذهب المعتزلة، وهو أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل. وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل، وقول المعتزلة بثبوت الأحكام بالعقل فاحرص عليه

(قوله وجبا عليه ...إلخ) هذه الجملة خبر المبتدأ الذي هو "كل من كلف"؛ و"عليه" متعلق بـ"وجبا" والألف فيه للإطلاق، وقوله "ان يعرف" أي معرفة فـ"أن" والفعل في تأويل مصدر هو فاعل "وجب" والمعرفة والعلم مترادفان على معنى واحد على التحقيق، وهذا المعنى الواحد هو الجزم المطابق للواقع عن دليل، فخرج بالجزم الظن والشك والوهم، وبالمطابق: غير المطابق، كجزم النصارى بالتثليث، وبما بعده: التقليد فليس كل منها معرفة، والمتصف بشيء من الاربعة الأول في شيء من العقائد الآتية كافر اتفاقاً؛ وأما المتصف بالتقليد فسيأتي ذكر الخلاف فيه

مشتمل على المصلحة، وقد ورد الشرع بطلبه، كما ان الظلم صفة نقص، ومشتمل على المفسدة، وقد ورد الشرع بالنهي عنه، فالقول باتصافه بالحسن والقبح بالمعنى الثاني ليس الا قولا بوجود الصفة المذكورة للفعل قبل ورود الشرع والله تعالى اعلم.

هذا هو تفصيل المسألة وبه تعلم ما في كلام الشارح من الخلل.

وإذا أردنا أن نعدل كلام الشارح قلنا:

وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت قبل ورود الشرع، ولذا قال في جمع الجوامع: (وحكمت المعتزلة العقل) أي جعلته مدركاً للأحكام، وإن لم يرد بها الشرع، ومراده الأحكام المتعلقة بالأفعال التي أدرك العقل جهة الحسن والقبح فيها، فإن لم يدرك جهة الحسن والقبح فيها توقف عن الحكم فيها إلى ورود الشرع، فالشرع جاء مؤيداً للعقل فيما أدرك جهة الحسن والقبح فيه، ومبيناً في غيره.

وبنوا مذهبهم هذا على مذهبهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فإن الحَسَن عندهم ما أدرك العقل حسنه، والقبيح ما أدرك العقل قبحه، فإذا أدرك العقل أن هذا الفعل حسن بحيث تترتب المفسدة على تركه أدرك وجوبه أي أدرك ترتب المدح على فعله عاجلاً والذم على تركه آجلاً.

أما عند الأشعرية فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع.

ومذهب جمهور الماتريدية أن وجوب الإيمان بالله وبعلمه وقدرته وإرادته بالعقل، بمعنى أنه لو لم يرد الشرع به لوجوب على المكلف إدراكه بعقله، وهذا القول منهم مبني على قولهم بأصل مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فإنهم وافقوا المعتزلة في أصل المسألة، وخالفوهم فيما رتبوه عليها من وجود الأحكام قبل ورود الشرع إلا في وجوب الإيمان وحرمة الكفر فقد وافقوهم فيها.

(قوله ما قد وجبا لله) أي جميع ما وجب لله، لأن "ما" من صيغ العموم، لكن ما قامت الأدلة العقلية عليه أو النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية، يجب على المكلف ان يعرفه كذلك، اعني تفصيلا وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً هو سائر الكمالات، يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعني إجمالاً، وكذا يقال في المستحيل. وفي البيت التضمين المتقدم والألف في "وجبا" للإطلاق فلا إيطاء في كلامه، وإن قلنا إن هذه المقدمة من مشطور الرجز كما تقدم في نظيره لأن الوجوب الأول بالشرع والثاني بالعقل غالباً.

31-{ تقسيم صفات الله باعتبار دليلها إلى ثلاثة أقسام}

وإنما قلنا "غالباً" لأن الصفات على ثلاثة أقسام: القسم الأول ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته[1] . القسم الثاني: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعي وهو كل ما لا تتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام. القسم الثالث: ما اختلف فيه وهو الوحدانية؛ والأصح أن دليلها عقلي، وإنما قدم الواجب لشرفه وأخر المستحيل لانحطاطه لأنه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه؛ ووسطه الجائز، لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب؛ قد عرفوا الواجب في هذا الفن بأنه ما لا يتصور في العقل عدمه[2] ببناء الفعل للفاعل: أي ما لا يمكن بسبب العقل عدمه أو للمفعول: أي ما لا تدرك النفس بسبب العقل عدمه، لكن يرد على هذا أن النفس قد تدرك عدم الواجب، لأن المحال قد يتصور أي يدرك. ويجاب بأن المراد بالتصور هنا التصديق، والمعنى حينئذ: ما لا تصدق النفس بسبب العقل بعدمه، وعلم من هذا أن العقل آله في الإدراك؛ والمدرك إنما هو النفس. والأولى عدم ربط الواجب بالعقل، فيقال: الواجب هو ما لا يقبل الانتفاء، لأن الواجب واجب في نفسه وجد عقل أو لم يوجد، والواجب قسمان: ضروري كتحيز الجرم: أي

---

1 وذلك لأنا لو استدللنا على وجود هذه الصفات وثبوتها لله تعالى بالنقل للزم الدور. وذلك لان النقل يتوقف ثبوت وجوده على وجودها وثبوتها لله تعالى، فيكون كل من المستدل عليه والمتوقف عليه وجود هذه الصفات وثبوتها لله تعالى، وهو من الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه.

وهذا القسم من الصفات هي التي يتوقف عليها أصل الألوهية ولولاها لم يمكن إظهار المعجزة على يد النبي *، والقسم الثاني هي ما يتوقف عليها كمال الألوهية وهذه يمكن الاستدلال عليها بالعقل كما يمكن الاستدلال عليها بالشرع كما استدل إبراهيم عليه السلام عقلا على أبيه بقوله (يا أبتي لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وقد اختلف في الوحدانية هل هي من القسم الأول أم من القسم الثاني والتحقيق أنها من القسم الثاني لأن إظهار المعجزة لا يتوقف على الوحدانية فيجوز لأحد الإلهين أن يظهر المعجزة على يد النبي والتمانع بين الآلهة ليس بواجب بل جائز وبرهان التمانع الذي يثبت الوحدانية مبني على جواز التمانع لأعلى وجوبه هذا هو التحقيق في هذا المقام وكلام الشارح مختل فليتنبه والله أعلم. ثم رأيت الزبيدي نقل ما ذكرته في شرح الإحياء عن السنوسي. فانظره (136/3).

2- قوله: عدمه. اي جواز عدمه فالمنفي ادراكه بالعقل هو جواز العدم لا نفس العدم، و الا لا قتضى التعريف ان كل ما قطع بوجوده كان واجبا، ولو كان من الجائزات – اجهوري.

أخذه قدراً من الحيز وهو المكان؛ فإنه ما دام الجرم موجوداً يجب أن يتحيز فهو واجب مقيد بدوام الجرم ونظري كصفاته تعالى.

10- لله والجائز والممتنعا ## ومثل ذا لرسله فاستمعا

(قوله: والجائز) أي في حقه سبحانه وتعالى[1]عقلاً وهو معطوف على قوله "ما قد وجبا" وقد عرفوه بأنه ما يصح في العقل وجوده تارة وعدمه أخرى: إما ضرورة كحركة الجرم أو سكونه، أو نظراً كتعذيب المطيع ولو معصوماً، لكن لا ينبغي التمشدق في حق الأنبياء بل بقدر ضرورة التعليم، وإثابة العاصي ولو كافراً، لأن الكلام في الإمكان العقلي فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعاً؛ وعلم من ذلك أن الجائز قسمان: ضروري ونظري (قوله والممتنعا) أي المستحيل في حقه تعالى،وعرفوه بأنه ما لا يتصور في العقل وجوده ببناء الفعل للفاعل أو للمفعول كما تقدم في تعريف الواجب، وهو قسمان: ضروري كخلو الجرم من الحركة والسكون معاً، ونظري كالشريك له تعالى، فتلخص أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم الى قسمين: ضروري ونظري، فالجميع ستة، وقد مر تمثيلها. قال بعضهم: ويمكن تمثيل الاقسام الثلاثة بحركة الجرم وسكونه، فالواجب أحدهما، لا بعينه، والمستحيل خلوه عنهما جميعاً، والجائز ثبوت أحدهما معيناً بدلاً عن الآخر، وينبغي الاعتناء بهذه الأحكام؛ لأن إمام الحرمين يقول بأن معرفتها هي العقل[2]، بناء على أنه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات

(قوله ومثل ذا لرسله) يجوز قراءة "مثل" بالرفع، فتكون الجملة مستأنفة، أي مبتدأ وخبراً، والتقدير: مثل ذا كائن لرسله، ويجوز قراءته بالنصب عطفاً على "ما قد وجبا" وما بعده، والتقدير: ووجب عليه أن يعرف مثل ذلك لرسله؛ وإفراد اسم الإشارة مع عوده لمتعدد نظراً لتأويله بالمذكور الذي هو الواجب والمستحيل والجائز، وأشار المصنف بلفظ "مثل" إلى أن الواجب في حقهم عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائر، ليست هي عين الواجب في حقه تعالى والمستحيل والجائز، فالمراد المثلية في مطلق واجب وجائز ومستحيل وإن اختلفت الأفراد والأدلة، وإنما خص الرسل لأن بعض

1- قوله "والجائز في حقه سبحانه وتعالى" إيضاح هذا أن الجائز المقابل للواجب والمستحيل له جوازان: جواز في نفسه وهو صلاحيته في نفسه –أي بقطع النظر عنه تعالى- للوجود والعدم، وجواز في حقه تعالى وهو كونه في قبضته سبحانه وتعالى، بمعنى أنه في حال عدمه إن شاء الله أبقاه على عدمه وإن شاء أوجده، وفي حال وجوده إن شاء أعدمه وإن شاء أبقاه على وجوده، والواجب على المكلف اعتقاد الجواز الثاني بأن يعتقد أن كل ما هو جائز في نفسه جائز في حقه تعالى؛ وقد علمت المغايرة بين جوازه في نفسه وجوازه في حقه، فلا ركاكة في قولنا "الجائز في حقه تعالى كل ممكن" لأن المراد منه كل ما أمكن في نفسه: أي صلح في نفسه للوجود والعدم كان جائزاً في حقه تعالى، بمعنى أنه في قبضته. أجهوري.

2 قوله: "لأن إمام الحرمين... إلخ" قيل المراد بالمعرفة التي جعلها إمام الحرمين نفس العقل تصور المفاهيم الثلاثة، بأن يتصور أن الواجب ما لا يقبل العدم، وأن المستحيل ما لا يقبل الوجود وأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه. وقيل: المراد بتلك المعرفة: التصديق ببعض الضروريات من الأقسام الثلاثة كأن يصدق بأن الواحد نصف الاثنين، وبان النار حارة، وأن النقيضين لا يجتمعان، فكون الواحد نصف الاثنين واجب ضرورة، وثبوت الحرارة للنار جائز ضرورة، واجتماع النقيضين مستحيل ضرورة فالتصديق بذلك وما شابهه هو العقل بناء على هذا القول، يؤخذ ذلك من حاشية الشرقاوي على الهدهدي. أجهوري.

ما يأتي كالتبليغ خاص بهم دون الأنبياء: وقوله "فاستمعا" بقلب نون التأكيد الخفيفة ألفاً في الوقف كما قال ابن مالك:
(وأبدلنها بعد فتح ألفاً وقفا كما تقول في قفن قفا) أي فاستمعن ما ألقي إليك من الأمور التي معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد استماع تدبر وتفهم فهو وإن كان تكملة مفيد لما تقدم.

32-{ حكم التقليد في العقيدة}

11- إذ كل من قلد في التوحيد ## إيمانه لم يخل من ترديد

(قوله إذ كل من قلد ... إلخ) هذا تعليل لوجوب المعرفة السابقة[1] فكأنه قال: وإنما وجب على المكلف معرفة ما ذكر لأن كل من قلد.. إلخ، فإذ للتعليل. والتقليد: هو الأخذ بقول الغير من غير أن يعرف دليله؛ والمراد بالأخذ: الاعتقاد: أي اعتقاد مضمون قول الغير، والمراد بالقول: ما يشمل الفعل والتقرير[2] أيضاً؛ وخرج بقولنا "من غير أن يعرف دليله" التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ للأدلة.

فهم عارفون لا مقلدون، وضرب لهم الشيخ السوسي مثلاً للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للهلال[3] فسبق بعضهم لرؤيته فأخبرهم به، فإن صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين، وإن أرشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين؛

وقوله "في التوحيد" أي في علم العقائد ولو تعلقت بالرسل، فليس المراد بالتوحيد إثبات الوحدة بخصوصه

(قوله إيمانه لم يخل من ترديد) هذه الجملة خبر عن المبتدأ الذي هو "كل من قلد ...إلخ" والمراد بإيمانه: جزمه بأحكام التوحيد من غير دليل، وليس المراد به المعرفة، إذ لا معرفة عند المقلد، كذا يفيده كلام الشارح، ولعله مبني على أن الإيمان هو المعرفة وهو ضعيف، والراجح أنه التصديق وهو غير الجزم، لأن مرجعه الكلام النفساني وهو قول النفس: آمنت وصدقت. فالأولى أن المراد بإيمان المقلد: تصديقه التابع للجزم لا نفس الجزم[4]، والمراد من الترديد: التردد والتحير، من قولك[5] "تردد زيد" أي تحير، واستشكل بأن العبارة تقتضي أن الجزم يجامع التردد، مع أنه متى كان جازماً لا يكون متردداً أصلاً، فكيف يقول "إيمانه لم يخل من ترديد" وأجيب عن ذلك بأن كلامه على حذف مضاف، والتقدير: لم يخل عن قبول ترديد، أو المعنى: أنه مصحوب بالترديد بالقوة لا بالفعل، ولا يرد أن العارف لا يخلو أيضاً عن قبول الترديد أو لم يخل عن الترديد بالقوة، لجواز أن تطمس عين معرفته والعياذ بالله تعالى؛ لأن المراد بالقبول

---

1 **قوله "هذا تعليل.. إلخ" أي باعتبار ما تضمنه من وجوب الدليل، لأن وجوب المعرفة يتضمن وجوب أمور ثلاثة: الجزم، وكونه مطابقة للواقع، وكونه ناشئاً عن الدليل، وهذه علة للثالث وهو كونه ناشئا عن الدليل – اجهوري.**

2 **قوله ما يشمل الفعل والتقرير، إن كان المراد فعل غير المعصوم وتقريره فلا وجه له لأنه لا تؤخذ منها الأحكام ولا يقلد فيها، وإنما يقلد في قوله، وإن كان المراد فعل المعصوم وتقريره فلا يكون تقليداً لأن المعجزة والعصمة دليلان على حقية ما يدل عليه الفعل والتقرير،فلا وجه لهذا الكلام.**

3 **أي نظروا السماء لأجل رؤية الهلال.**

4 **لحصول الجزم في الكفر العنادي مع فقد الإيمان. كما قال الله تعالى: ((يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون))**

5 **يعني ان التردد من قولك تردد زيد يعني ان الترديد مستعمل في لازمه وهو التردد.**

والقوة: القريبان من الفعل عادة ولا يضر غيرهما، ويمكن أن يحمل الترديد على اختلاف العلماء فيه[1]، فما يأتي كالتفسير لهذا المجمل فهو من ذكر المفصل بعد المجمل.

---

1 **وهذا الوجه وجيه ويدل عليه تعقيب هذا الكلام بقوله: "ففيه بعض القوم يحكي الخلفا" مقرونا بالفاء التفصيلية.**

33-{ الخلاف في حكم إيمان المقلد}

12- ففيه بعض القوم يحكي الخُلفا ##وبعضهم حقق فيه الكشفا

(قوله فيفيه بعض القوم يحكي الخلف) أي فبسبب تحيره وتردده[1] اختلف العلماء في إيمانه صحة وعدماً، فالفاء سببية والضمير لإيمان المقلد من حيث الصحة وعدمها، والخلف -بضم الخاء وسكون اللام- بمعنى الخلاف لا بمعنى خلف الوعد وإن تعورف فيه.

وحاصل الخلاف فيه أقوال ستة، الأول: عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد، فيكون المقلد كافراً، وعليه السنوسي في الكبرى[2]. الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً؛ أي سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا. الثالث: الاكتفاء به مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا عصيان. الرابع: أن من قلد[3] القرآن والسنة القطعية صح إيمانه لاتباعه القطعي، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم. الخامس: الاكتفاء به من غير عصيان مطلقاً، لأن النظر شرط كمال فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقط ترك الأولى. السادس: أن إيمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر، وهو محمول على المخلوط بالفلسفة[4]. وما أحسن[5] قول بعضهم:

عاب الكلام أناس لا خلاق لهم ## وما عليه إذا عابوه من ضرر

ما ضر شمس الضحى في الأفق طالعة ## أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الأقوال القول الثالث، والصواب أن هذا الخلاف مطلق: أي جار في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى، دون غيره6 كالنظر

---

1 يعني بالقوة القريبة.

2 وأبو هاشم من المعتزلة.

3 قوله "ان من قلد... الخ" أي فيما توقف على الدليل العقلي: وهو ما تتوقف عليه المعجزة، وذلك ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمهما، لأنه حينئذ في حكم المقلد لأخذه بالنقل وتركه الدليل العقلي. أجهوري. أقول: إن كان المراد من تقليد القرآن والسنة الأخذ بهما في معرفة الله تعالى وما ذكر من صفاته، ومعرفة الرسول فلا يصح لأنهما لا يؤخذان منهما وإنما يؤخذان من الدليل العقلي وهو دليل وجوده تعالى والمعجزة، وإلا لزم الدور وإن كان مراد هذا القائل غير هاتين المسألتين من العقائد فالأخذ بالكتاب والسنة استدلال وليس تقليداً.

4 لأن النظر على طريقة الفلاسفة يورث الشبه والشكوك بدلاً عن أن يوجب طمأنينة القلب وثلجه، وقد علل القاضي العضد في شرح مختصر ابن الحاجب، والتفتازاني، والمحلي في شرح جمع الجوامع هذا القول بأن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد، واعترض على هذا التعليل بأنه يقتضي تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضاً لأنه مظنتها فلا يصح القول بأن التقليد واجب والنظر حرام، وأما اتباع صاحب الوحي فليس تقليداً بل علم نظري.

5 أتى الشارح بهذين البيتين رداً للقول السادس وأنا أقول: "ما أقبح قول بعضهم" بدل قول الشارح "ما أحسن قول بعضهم" وذلك لأن الكلام المخلوط بالفلسفة بدلاً عن أن يورث طمأنينة القلب وثلجه يورث الشبه والشكوك فيه.

6 الصواب وغيره بدل دون غيره، فإن النظر الموصل إلى معرفة الرسل مثل النظر الموصل لمعرفته تعالى.

الموصل لمعرفة الرسل، خلافاً لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى، وقال: أما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالإجماع، وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام، والارجح أنه لا فرق في هذا الخلاف بين أهل الأمصار والقرى، وبين من نشأ في شاهق جبل، خلافاً لمن خصه بمن نشأ في شاهق جبل[1] دون أهل الأمصار والقرى، وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام أيضاً. قال اليوسي: وقد تحدثت امرأتان بمحضري في زمن صغري، وذكرتا الذنوب، فقالت إحدهما: الله يغفر لنا، فقالت الأخرى: يغفر لنا إن وفقه الله الذي خلقه هو أيضاً اهـ، ومثل ذلك كثير من الناس؛ فمنهم من يعتقد أن الصحابة أنبياء وهذا كفر، ومنهم من ينكر البعث ويقول: من مات ثم جاء وأخبر بذلك؟ إلى غير ذلك من الكفر الصريح، وحكى الآمدي اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وأنه لا يُعرف القول بعدم صحة إيمانه إلا لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة. وذكر ابن حجر عن بعضهم أنه أنكر وجوب المعرفة أصلاً وقال: إنها حاصلة بأصل الفطرة، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ×فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فطرَ النَّاسَ عَلَيْهَا÷ (الروم: من الآية30) وبقوله *: ((كل مولود يولد على الفطرة))[2]ولذلك قال أبو منصور الماتريدي: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنه حشو الجنة، كما جاءت به الأخبار وانعقد به الإجماع؛ فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه وإن عجزوا عن التعبير عنه بإصطلاح المتكلمين، والله أعلم

(قوله وبعضهم حقق فيه الكشفا) أي وبعض القوم كالتاج السبكي حقق في إيمان المقلد البيان عن حاله بما يصير به الخلاف في الاكتفاء بالتقليد وعدم الاكتفاء به لفظياً[3]؛ والتحقيق يطلق على ذكر الشيء على الوجه الحق، وعلى إثبات الشيء بدليل، والأول هو المراد هنا.

---

1 لم يخصه أحد به وإنما أجرى بعضهم الخلاف فيه لأن المطرد أن يكون غيره من المستدلين فيكون ذكره على سبيل المثال لا سبيل الحصر والتخصيص.

2 أخرجه البخاري (1385) واللفظ له، وأخرجه مسلم أيضاً (2658) من حديث أبي هريرة.

34-{ المراد بالتقليد هنا مقابل النظر في الدليل }

3 الذي قاله السبكي ليس هو الجمع بين القولين، وإرجاع الخلاف إلى اللفظ، وإنما الذي فعله السبكي بيان أنه ليس مرادهم بكفاية التقليد هنا التقليد المعتبر في الفروع بل إن المراد بالتقليد هنا مقابل النظر في الدليل، وهو المراد بالاجتهاد هنا، ولو كان الناظر عامياً بالمعنى المعتبر عند الفقهاء، وهو المقابل للمجتهد عندهم، نص على هذا القاضي عضد الدين والسبكي في شرح مختصر ابن حاجب، ويدل عليه قولهم: إن العوام غير مقلدين ههنا لنظرهم في الدليل الإجمالي، وإن لم يكن على طريق المتكلمين.

واعلم أن منع التقليد في أصول الدين مبني على أنه مستثنى من قوله تعالى: $×فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون÷ للأمر في الأصول بتحصيل العلم اليقيني وهو المأخوذ عن الدليل ولو كان الدليل إجمالياً دون التقليد.

وإليك نص كلام تاج الدين السبكي، قال السبكي في شرح المختصر: التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة، ويسمى اتباع العامي لأمامه تقليداً على هذا، وهو العرف،

13- إن يجزم بقول الغير   كفى وإلا لم يزل في الضير

وقوله "فقال.. إلخ" معطوف على قوله "حقق فيه الكشفا" من عطف المفصل على المجمل. وقوله "إن يجزم بقول الغير" أي إن يجزم المقلد بصحة قول الغير جزماً بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع المقلد بالكسر. وقوله "كفى" أي كفاه في الإيمان، وعلى هذا يحمل القول بكفاية التقليد؛ فيكفيه ذلك في الأحكام الدنيوية، فيناكح، ويؤمّ، وتؤكل ذبيحته، ويرثه المسلمون ويرثهم، ويسهم له، ويدفن في مقابر المسلمين، وفي الأحكام الأخروية أيضاً[1]،فلا يخلد في النار إن دخلها ومآله إلى النجاة والجنة، فهو مؤمن لكنه عاص بترك النظر إن كان فيه أهلية النظر.

وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب، والتقليد بالمعنى الأول قد يكون ظنياً، وقد يكون وهمياً كما في تقليد إمام في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق في خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفي في الإيمان عند الأشعري وسائر الموحدين، ولعله مقصود الأشعري بقوله: لا يصح إيمان المقلد.

وأما التقليد بالمعنى الثاني فقد كان أبي رحمه الله يقول: لم يقل أحد من علماء الإسلام: إنه لا يكفي في الإيمان، إلا أبو هاشم من المعتزلة.

وأنا أقول: إن هذا لا يتصور فإن الإنسان إذا مر عليه زمن لا بد أن يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل، فإن فرض مصمم جازم لا دليل عنده فهو الذي يكفره أبو هاشم، ولعله منسوب إلى الأشعري، والصحيح أنه ليس بكافر، وأن الأشعري لم يقل ذلك نعم اختلف أهل السنة في أنه هل هو عاص؟ والأصح عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه، وإن قلنا: إنه عاص، وان النظر واجب فالواجب نظر ما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين، وهذا لا خلاف فيه نعلمه ثابتاً عن أحد من سلف الأمة. انتهى. قال الشربيني في تعليقه على شرح المحلى لجمع الجوامع بعد نقله لهذا الكلام عن السبكي: 443/2 وفيه فوائد جمة منها أن من قال يلزم غير المجتهد التقليد مراده بغير المجتهد بالنسبة لأصول الدين غير القادر على الدليل ولو الإجمالي، ومراده بالتقليد المعنى الثاني في ما تقدم، ومن منع إنما منعه للقادر ولو على الإجمالي لأن المطلوب في أصول الدين العلم كما تقدم..

ومنها أن التقليد نوعان متعارف وغيره..

ومنها أن الخلاف في وجوب النظر ليس عائداً إلى صحة الإيمان بل إلى العصيان وعدمه، ومنها غير ذلك. انتهى

وبهذا ظهر أيضاً أن حمل الشارح فيما سيأتي الجزم على الجزم القوي، وقوله: إن المعتبر في صحة الإيمان عند السبكي هو هذا الجزم وأن الجزم غير القوي ليس بمعتبر عنده ظهر أن هذا الحمل غير صحيح.

1 الكلام في كتب العقائد إنما هو على الإيمان المنجي من الخلود في النار في الآخرة، وأما الإيمان الذي تترتب عليه الأحكام الدنيوية فلا خلاف في أنه يكفي فيه التلفظ بالشهادتين، وإن كان على وجه النفاق فإن المنافقين مثل المسلمين في الأحكام الدنيوية كما سيأتي قريباً عن الشارح.

وقوله "وإلا لم يزل في الضير" أي وإن لم يجزم المقلد بصدق قول الغير جزماً قويا بأن كان جازما لكن لو رجع المقلد بالفتح لرجع المقلد بالكسر لم يزل واقعاً في الضير، لأنه قابل للشك والتردد، وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد والخلاف إنما هو فيالمقلد الجازم، وأما الشاك والظان فمتفق على عدم صحة إيمانهما، وإن كان كلام المصنف يوهم خلاف المراد،

والخلاف في إيمان المقلد إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر لأحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار فقط؛ فمن أقر جرت عليه الأحكام الإسلامية، ولم يحكم عليه بالكفر، إلا إن اقترن بشيء يقتضي الكفر كالسجود لصنم

36-{ تحقيق مسألة أول الواجبات على المكلف}

35-{ أول الواجبات على المكلف هو المعرفة}

14-واجزم بأن أولاً مما يجب   معرفة وفيه خلفٌ منتصبْ[1]

---

1 - (قوله: واجزم بأن أولا مما يجب معرفة وفيه خلف منتصب) هذا البيت بيان لأول الواجبات على المكلف، والمسألة تحتاج إلى الإيضاح والتحقيق، فننقل فيها كلام الإمام القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني مع الاختصار فيهما، ثم نعقبه بأمور ينبغي التنبيه عليها.

وإليك كلامهما:

(المقصد السابع: قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالأكثر) ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل: هو النظر فيها) أي في معرفة الله سبحانه (لأنه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهو مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني (وقيل) هو (أول جزء من النظر) لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وإمام الحرمين إنه (القصد إلى النظر) لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه.

(والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (و إلا) أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً (فالقصد إلى النظر) لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً...

(وقال أبو هاشم هو) أي أول الواجبات (الشك).

ثم رد القاضي عضد الدين قول أبي هاشم بوجهين، ثم قال:

(وإن قلنا: الواجب) الأول (النظر فمن أمكنه زمان) يتسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه زمان أصلاً) بأن مات حال البلوغ، (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فإن شرع فيه بلا تأخير، واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والأظهر عصيانه) انتهى كلام المواقف وشرحه (280-275/1).

وهاهنا ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن المراد بمعرفة الله تعالى التي هي أول الواجبات، معرفته بوجه يكون عدم الاتصاف بها موجباً للكفر ولعدم الإسلام من معرفة وجوده ووحدانيته وعلمه وقدرته وإرادته إلى غير ذلك مما يكون عدم معرفته موجباً للكفر، وليس المراد منها معرفة وجوده فقط، وذلك لأن المقصود من وجوب المعرفة التخلص من الكفر وهو لا يكون إلا بالمعرفة المذكورة.

الثاني: أن المراد بالواجبات في قولهم: (أول الواجبات على المكلف ما هو؟) أعم مما يكون عدم القيام به موجباً للكفر أو موجباً للمعصية، وذلك لأن عدم المعرفة موجب للكفر، وأما عدم النظر أو عدم القصد إلى النظر فموجب للمعصية والإثم كما تقدم في كلام المواقف وشرحه، وليس موجباً للكفر إلا عند أبي هاشم من المعتزلة.

وهذه هي مسألة التقليد في الإيمان، وقال فريق من أهل السنة بعدم تأثيم المقلد بعدما جزم بما يجب الإيمان به جزماً قاطعاً.

(قوله واجزم) أي اعتقد اعتقاداً جازماً، والمخاطب بذلك كل مكلف من ذكر وأنثى، حر أو عبد، جني أو إنسي، قال المصنف في شرحه: والكلام السابق من قوله "فكل من كلف.. إلخ" إنما أفاد أن المعرفة واجبة على المكلف، وهذا أفاد أنها أول واجب، ثم هذه المسألة ليست من أركان الدين المعتقدة1، كيف والأصح كفاية التقليد2 وقوله "بأن أولاً" متعلق بـ "اجزم" وأصل "أول" أوأل على وزن "أفعل" قلبت الهمزة واواً ثم أدغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين، وله استعمالان، أحدهما: أن يكون بمعنى سابق فيكون منصرفاً منوناً، ومنه قولهم: "الحمد لله أولاً وآخراً" والثاني أن يكون صفة فيكون أفعل تفضيل بمعنى "أسبق" فيكون غير منصرف للوصفية ووزن الفعل؛ فإن حمل ما في النظم على الأول فلا إشكال، وإن حمل على الثاني فصرفه وحذف المضاف إليه لضرورة النظم.

وقوله "مما يجب" أي من الذي يجب، فـ"ما" اسم موصول، و"من" تبعيضية وهو صفة لـ"أولاً" على الاستعمال الأول، وللمضاف اليه المحذوف على الاستعمال الثاني، والأصل أن أول شيء مما يجب؛ وقوله "معرفة" خبر أن، والتنوين فيه للتعظيم[3]، وهو عوض عن المضاف إليه، والأصل معرفة الله، والمراد معرفة صفاته

الثالث: أن المراد بالنظر والاستدلال على القول بوجوبه هو النظر والاستدلال الإجمالي وإن لم يستطع صاحبه الإفصاح به وتقريره ودفع القوادح عنه.

وهذا النوع من الاستدلال فلما يخلو عنه مؤمن، بل لو قيل بعدم خلو مؤمن عنه لم يكن بعيداً ، فإن كلام العوام محشو بمثل هذا الاستدلال، فمثلاً عندما يرى العامي شيئاً يستغربه يقول: سبحان الله، وهذا استدلال منه بالأثر على المؤثر،أوبالنظام على المنظم، والأول هو دليل الحدوث، والثاني هو دليل النظام والعناية.

ومن أجل ذلك قال بعض المحققين: إن التقليد إنما يتصور في من نشأ في شاهق جبل بدون أن يجري في خلده وجود الله تعالى فأخبره مخبر بوجود الله تعالى وبصفاته، فصدقه وثوقاً به بدون أن يستند إلى دليل.

وأما المسلم الذي نشأ بين المسلمين فلابد أن يحصل عنده دليل إجمالي.

وغالباً ما يكون حصوله عنده بطريقة عفوية بدون نظر ولا قصد إلى النظر.

ومن أقوى الدلائل الاستناد إلى صدق الرسول المؤيد بالمعجزات، وذلك لأن التقليد الأخذ بقول الغير بغير حجة، ومن قامت عليه حجة ثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها، فمهما سمعه من النبي كان مقطوعاً عنده بصدقه، فإذا اعتقده لم يكن مقلداً فيه، لأنه لم يأخذ بقول الغير بغير حجة، وإنما أخذ بقول النبي الثابت صدقه فيما يبلغه عن الله بحجة المعجزة الدالة على صدقه في ذلك. والله تعالى أعلم

1 قوله "ليست...إلخ" أي التي يجب اعتقادها ويكفر جاحدها.

2 قوله "كيف ... إلخ" غرضه بذلك أنه إذا كان الأصح كفاية التقليد كان وجوب المعرفة غير متفق عليه، فلا يكفر جاحده، وإذا لم يكفر جاحد وجوب المعرفة فبالأولى أن لا يكفر من جحد كونها أول الواجبات. هذا ولو قال "كيف" وفي أول الواجبات الخلاف الآتي لكان أظهر لأن كل ما وقع فيه خلاف بين العلماء لا يكفر جاحده. أجهوري.

3- فيه أنه لا احد يلاحظ التعظيم في مثل هذا المقام

وسائر أحكام الألوهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته، إذ لا يعرف ذاته وكنه حقيقته إلا هو. وفي الحديث: ((تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنه لا تحيط به الفكرة[1])) وفي الحديث أيضاً ((إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار))[2] وبالجملة لا يعرف الله إلا الله، فترك الإدراك[3] إدراك، والبحث عن ذات الله إشراك (قوله وفيه خلف منتصب) أي في أول ما يجب اختلاف قائم بين الأئمة سنيين وغيرهم، ودفع الناظم بذلك توهم الاتفاق على الحكم السابق في قوله "واجزم بأن أولاً.. إلخ" وجعل الخلاف في الأولية لا في الوجوب، لأنه لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب المعرفة والنظر الموصل إليها، كذا قال الشارح، لكن قد سبق قول بحرمة النظر[4]، وقول بأنه شرط كمال، وكأنه ناظر لما جرى عليه فيما تقدم من تخصيص الخلاف بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليها، وقد تقدم ما فيه، ويحتمل أنه لم يعتد بالخلاف بناء على ما أنشده السيوطي في الإتقان:

وليس كل يصغر خلاف معتبراً إلا خلافٌ له حظ من النظر

37-{ أقوال العلماء في أول الواجبات على المكلف}

وجملة الأقوال في أول الواجبات اثنا عشر قولاً، أولها: ما قاله الأشعري إمام هذا الفن: أنه المعرفة، وثانيها: ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: أنه النظر الموصل للمعرفة ويعزى للأشعري أيضاً؛ وثالثها: ما قاله القاضي الباقلاني: أنه أولَ النظر: أي المقدمة الأولى منه نحو قولك: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث؛ فمجموع المقدمتين هو النظر، والمقدمة الأولى هي أول النظر؛ ورابعها: ما قاله إمام الحرمين: أنه القصد الى النظر: أي تفريغ القلب عن الشواغل وعزي للقاضي أيضاً، وخامسها: ما قاله بعضهم: أنه التقليد؛ وسادسها: أنه النطق بالشهادتين، وسابعها: ما قاله أبو هاشم في طائفة من المعتزلة وغيرهم: أنه الشك ورد بأنه مطلوب زواله، لأن الشك في شيء من العقائد كفر فلا يكون مطلوباً حصوله؛ ولعلهم أرادوا ترديد الفكر فيؤول إلى النظر؛ وثامنها: أنه الإيمان؛ وتاسعها: أنه الإسلام، وهذان القولان متقاربان مردودان باحتياج كل من الإيمان والإسلام للمعرفة؛ وعاشرها: اعتقاد وجوب النظر، وحادي عشرها: أنه

---

1 أخرجه الطبراني برقم (1319) بلفظ =تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله+ وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب العرش (16) والبيهقي في الأسماء والصفات (ص530) وأبو الشيخ في العظمة وأبو نعيم في الحلية (6/65-67) بألفاظ واسانيد مختلفة، قال السخاوي في المقاصد الحسنة: هذه الأخبار أسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها بكسبها قوة، والمعنى صحيح.

2 هذا الحديث لم نجده ومخايل الوضع بادية عليه.

3- الاولى: فعدم الادراك

4 قد تقدم أن القول بالحرمة محمول على النظر على أسلوب الفلاسفة، وهو قول وجيه، ومراد من قال إنه شرط كمال أنه عاص بترك النظر، وهو أيضاً وجيه، والمختل هو كلام الشارح.

وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم[1]، وثاني عشرها: أنه المعرفة أو التقليد: أي أحدهما لا بعينه فيكون مخيراً بينهما.

والأصح أن أول واجب مقصداً المعرفة. وأول واجب وسيلة قريبة النظر، ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر، وبهذا يجمع بين الأقوال الثلاثة.

1 **لا يتصور كونها أول واجب، وهل هي مقدمة على الإيمان؟!**

38-{الاستدلال على وجود الله تعالى بالنظر في الآفاق وفي الأنفس}

15- فانظر إلى نفسك ثم انتقل## للعالم العلوي ثم السفلي

(قوله فانظر.. إلخ) أي إذا أردت المعرفة فانظر... إلخ لأن النظر وسيلة لها، والمأمور بالنظر كل مكلف، وأَمَرَهُ المصنف بالنظر إلى نفسه ابتداء لانها أقرب الأشياء، ثم بالنظر إلى العالم العلوي لكونه أعظم وأبدع، ثم إلى العالم السفلي، وفي تقديم العالم العلوي على السفلي اقتداء بقوله تعالى: ×إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...÷ (آل عمران: من الآية190) ولا تتوقف صحة النظر على هذا الترتيب، بل يصح أن ينظر إلى النفس، ثم إلى العالم السفلي، ثم العلوي، أو ينظر إلى العالم العلوي، ثم إلى السفلي، ثم إلى النفس، إلى غير ذلك من الصور الممكنة.

39-{ تعريف النظر }

والنظر –لغة- الإبصار: أي إدراك الشيء بحاسة البصر، والفكرُ[1]:أي حركة النفس في المعقولات[2]،أما في المحسوسات فتخيل؛ وعلم من ذلك أن النظر مشترك بين الإبصار والفكر، والمراد منه هنا الثاني وهو الفكر، فكأن المصنف قال: فتفكر... الخ، وأما عرفاً فهو: ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما على علم مجهول، كترتيب الصغرى مع الكبرى في قولنا "العالم متغير، وكل متغير حادث" فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب، وكترتيب الجنس مع الفصل في قولنا "الإنسان حيوان ناطق" فالأول مثال للنظر في التصديقات، والثاني مثال للنظر في التصورات، ولا يرد على ذلك التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، كأن يقال "الإنسان ناطق أو ضاحك" لأن فيه ترتيباً حكماً، لأن "ناطق" في قوة شيء ذو نطق، و"ضاحك" في قوة شيء ذو ضحك[3](قوله إلى نفسك) أي في أحوال ذاتك، فـ"إلى" بمعنى "في" لأن "انظر" بمعنى "تفكر" وهو يتعدى بفي، والمراد من النفس الذات لا الروح[4] لأنه لا اطلاع لنا عليها، والكلام على تقدير مضاف كما قدمناه، لأن النظر في أحوالها أبدع من

---

1 قوله والفكر عطف على الإبصار.

2 المراد بحركتها في المعقولات ترتيبها المعقولات على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه في الذهن مرآة لمشاهَدة مجهول. وهو المطلوب معرفته من المعرف والنتيجة، والمرتب هو التعريف، والقياس فاتحد هذا المعنى بالمعنى العرفي الآتي قريبا.

3 فيه أنه يلزم منه أن لا يكون كل من الفصل والخاصة من المفردات وهذا خلاف الإجماع فكان عليه أن يقول: إن التعريف إما مبني على الغالب أو على قول من لا يجوز التعريف بالمفرد.

4 فيه أن الذات عبارة عن مجموع الجسد والروح. والروح هي الاصل والجسد آلة لها، وقد قال: إن الكلام على تقدير مضاف، أي أحوال ذاتك، فسقط به قوله هذا من حيث لا يشعر فإن المأمور به هو التفكر في أحوال الروح لا التفكر في الروح نفسها وكيف يؤمر بالتفكر في أحوال البدن دون التفكر في أحوال الروح، وهي أعجب وأدل على وجود الباري وصفاته.ثم إن ما ذكره من السمع والبصر ... الخ معظمها صفات للروح فان الروح تتصف بها بعد مفارقتها للبدن بخلاف البدل بعد مفارقة الروح إياه.

النظر في الذات[1] من حيث هي ذات، والمراد بأحوالها: ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم إلى وجود وبالعكس، فتكون حادثة وهي قائمة بالذات لازمة لها، وملازم الحادث حادث، وذلك دليل الافتقار إلى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والإرادة، فتستدل بها على وجوب صانعك وصفاته، وحاصله أن تقول[2]: نفسي ملزومة لصفات حادثة، وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث، وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات، قال تعالى: ×وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ÷ (الذريات:21) أي في أنفسكم آيات ودلائل أتتركون التفكر فيها فلا تبصرون: أي لا ينبغي ترك النظر فيها. وقال تعالى: ×وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ÷ (المؤمنون:12-13) والإنسان: آدم؛ والسلالة: الطينة، وهي قطعة من عموم الطين، والضمير في قوله ×ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً÷ (المؤمنون:13) عائد على الإنسان، لا بمعنى آدم، بل بمعنى بنيه، ففيه استخدام، وقد ورد: "من عرف نفسه عرفه ربه"[3] أي: من عرف نفسه بالحدوث والفقر، عرف ربه بالقدم والغنى، وهذا هو الأظهر في معنى الحديث؛ وقيل: هو إشارة إلى التعجيز: أي أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع في معرفة كنه ربك، ذكره الشريف المقدسي في مفاتيح الكنوز وحل الرموز.

(قوله ثم انتقل للعالم العلوي) أي ثم بعد نظرك في أحوال نفسك انتقل للنظر في أحوال العالم المنسوب إلى جهة العلو؛ والمراد به: ما ارتفع من الفلكيات من سماوات وكواكب وعرش وملائكة وغيرها؛ وقوله "ثم السفلي" أي ثم انتقل للنظر في العالم المنسوب لجهة السفل، والمراد به ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم: كالهواء والسحاب والأرض وما فيها كالمعادن والبحار والنبات وغير ذلك، فتستدل بها على وجوب وجود الصانع فإنك تجد كلاً منهما مشمولاً بجهات مخصوصة وأمكنة معينة، وتجد بعضه متحركاً وبعضه ساكناً وبعضه نورانياً وبعضه ظلمانياً، وذلك دليل على الحدوث، وهو دليل على الافتقار إلى صانع حكيم متصف بالصفات.

وحاصله أن تقول: العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع حكيم متصف بالصفات، قال الله تعالى: ×إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ÷ (البقرة:164) واعلم أن "العالم" بفتح اللام: اسم لما

---

1 الأولى أن يقول: لأن الأحوال أبدع من الذات.

2 ليس مقصود المصنف كما يدل عليه قوله: " تجد به صنيعا بديع الحكم" الاستدلال بحدوث العالم وحدوث صفاته على وجود الباري تعالى، وهو المسمى بدليل الاختراع، بل مقصوده الاستدلال بما اشتمل عليه العالم من الصنع المحكم المتقن على وجوده تعالى واتصافه بصفات الكمال، وهو ما يسمى بدليل العناية.

3 هذا ليس بحديث بل قول يحيى بن معاذ الرازي رحمه الله تعالى.

سوى الله وصفاته من الموجودات والأحوال[1] على القول بها، وأما المعدومات فليست من العالم سواء كانت ممكنة كولد لزيد قبل وجوده، أو مستحيلة كالشريك، وبعضهم خص "العالم" بذي الروح، وبعضهم خصه بالإنس والجن، وبعضهم خصه بالملائكة، وبعضهم خصه بالثلاثة مع الشياطين، وبعضهم خصه بأهل الجنة والنار، لكن لا دليل على ذلك كله، ذكره المصنف في شرحه الصغير.

1 مراده بالأحوال أمور لا موجودة ولا معدومة، وقد قال بها كثير من المعتزلة، وقليل من أهل السنة، وسيأتي الكلام عليها في التعليق.

16- تجد به صنعاً بديع الحكم ## لكن به قام دليل العدم

(قوله تجد به صنعاً) أي إن تنظر في أحوال ما ذكر تعلم فيه "صنعاً" بضم الصاد: أي صنعة باهرة، وهي كناية عن الأعراض المخلوقة، فـ "تجد" مجزوم في جواب شرط مقدر؛ ويصح أن يكون مجزوماً في جواب الأمر، والباء بمعنى "في" والصنع بمعنى الصنعة الباهرة من نقوش متقنة وألوان مستحسنة إلى ما لا يحصى من الصفات ولا يحيط به إلا خالق الأرض والسماوات، وكل هذا دال على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته، لأن ذلك لا يصدر إلا عمن اتصف بما ذكر (قوله بديع الحكم) البديع هو المخترع لا على مثال سبق، والحكم –بكسر الحاء وفتح الكاف- جمع حكمة بمعنى الإحكام أي الإتقان، جمعه لتعدده بتعدد الصنع الذي هو الصنعة الباهرة.

وقد وقع في كلام الغزالي: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)، فشنع عليه جماعة بأن فيه نسبة العجز إليه تعالى، وأجيب عنه بأجوبة أحسنها أن المعنى: ليس في الإمكان أبدع مما كان؛ لعدم تعلق علم الله وإرادته بغير ما كان، الذي هو هذا العالم، فهو مستحيل لعدم تعلق علم الله وإرادته به، فصدق عليه أنه ليس في الإمكان بهذا الاعتبار وإن كان ممكناً في نفسه[1] (قوله لكن .. إلخ)[2] استدراك على ما يشعر به قوله "بديع الحكم" من أنه حيث كان كذلك فهو قديم، فكأنه قال: لكن العالم وإن كان على غاية من الإتقان هو حادث، وبحث فيه أن البديع هو المخترع من غير مثال سبق، والمختَرَع لا يكون إلا حادثاً فلا يتوهم القدم حتى يحتاج للاستدراك، إلا أن يقال: ربما يتوهم من عجز التعريف أعني قولهم[3] "من غير مثال سبق" لا من صدره وهو المخترع، والأقرب أن "لكن" هنا لمجرد التأكيد، كما في قوله تعالى: ×مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ÷ (الأحزاب: من الآية40) وقوله: "به قام دليل العدم" أي بالعالم .. بمعنى الأجرام –قام دليل جواز العدم، فهو على تقدير مضاف، إذ الفرض أنه موجود، والمراد بدليل جواز العدم: الأعراض الحادثة الملازمة للعالم بمعنى الأجرام.

---

1 قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة (61) " صدور هذا الكلام عن الغزالي مبني على غفلته عن ابتنائه على أصول الفلاسفة من كونه تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وقد صرح الغزالي بكونه تعالى فاعلاً مختاراً في كثير من كلامه، ورد قول الفلاسفة بنفي الاختيار عنه تعالى".

2 المقصود بما قبل لكن الاستدلال على وجود الباري تعالى واتصافه بصفات الكمال بما اشتمل عليه العالم من الصنع المحكم المتقن، وهو المسمى بدليل العناية، وليس المقصود به الاستدلال على ذلك بحدوث العالم، وهو المسمى بدليل الاختراع والمقصود، بما بعد لكن الاستدلال على حدوث العالم، وأنه ليس بقديم والإشارة بذلك إلى دليل الاختراع.

3 والأولى أن يقال: إن التوهم ناشئ من جملة قوله: بديع الحكم لا من بديع فقط، بل الأولى الاقتصار على كون لكن للتأكيد، فإن المقام ينبو عن الاستدراك.

40-{ دلائل امتناع قيام الحوادث بالله تعالى وما هو الحادث الذي يمتنع قيامه بالله تعالى }

17- وكل ما جاز عليه العدم ## عليه قطعاً يستحيل القِدم

(قوله وكل ما جاز عليه العدم) أي وكل الذي، أو كل شيء جاز عليه العدم: يعني الفناء، وقوله:

عليه قطعاً يستحيل القدم . أي على ما جاز عليه العدم يمتنع القدم جزماً من غير تردد، وقد أشار المصنف إلى قياس تركيبه هذا: العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم، وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم، فينتج هذا القياس: أن العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه[1]، وإذا ثبت حدوثه فلابد له من محدث،

---

1 قوله: وكل ما جاز عليه العدم ## عليه قطعاً يستحيل القدم.

من أجل أن كثيراً من الأدلة التي يوردونها للمسائل العقدية –ومنها بعض الأدلة على حدوث العالم – موقوفة على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى. ولذلك كثر دوران هذه القضية على ألسنة المتكلمين، من أجل ذلك كان علينا أن نوضح هذه المسألة، ونحققها مقدماً قبل الولوج في هذا العلم ودلائله، فنقول: ذهب عامة المتكلمين إلى أنه يمتنع اتصاف الباري تعالى بالحادث وقيام الحادث به بعد العدم، واستدلوا على ذلك بوجوه.

1-لو جاز اتصافه تعالى بالحادث لجاز عليه النقصان، وهو باطل بالإجماع.

وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الباري تعالى به للاتفاق على أن ما يتصف الله به يلزم أن يكون صفة كمال.

2-لو كان قيام ذات الحادث لذات الواجب أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه لأن مقتضى الشيء لا يتخلف عنه، وإلا لزم افتقارالواجب إلى منفصل، وكل مفتقر ليس بواجب الوجود، وقد فرض واجباً، هذا خلف.

3-لو اتصف بالحادث لكان قابلاً له، ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحادث حادث.

4-إن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال لأن التغير من علامات الحدوث.

قال الزبيدي في شرح الإحياء (150/3): المراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى أن تحل هي به، ماله وجود حقيقي مسبوق بالعدم، لا المتجدد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه، أو السلبية ككونه مثلاً غير رازق لزيد الميت، ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق.

فإن هذا كله ليس محل النزاع، وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد، فيجوز اتصافه تعالى بالمتجدد إذ الصفات المتجددة محض اعتبار وإضافة فلم يلزم بذلك محال، وبهذا يعلم محل النزاع.

وقال القاضي عضد الدين في المواقف: الصفات على ثلاثة أقسام: حقيقية محضة: كالحياة والسواد والبياض، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافة محضة: كالمعية والقبلية، وكالصفات السلبية، ولا يجوز التغير للواجب في القسم الأول مطلقاً ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير في نفسه، ويجوز في تعلقه.

وقال في المواقف أيضاً: إن الحادث هو الموجود بعد العدم، وما لا وجود له لا يقال له حادث وإن تجدد، بل يقال له متجدد، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: الأحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى إلا أبو الحسين من المعتزلة، فإنه قال: بتجدد العالمية بتجدد المعلومات.

وهو المطلوب، لأن أصل الكلام في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى، فطوى المصنف الصغرى لفهمها من الاستدراك[1]، وذكر الكبرى بقوله "وكل ما جاز عليه العدم... إلخ"

والحاصل[2] أنك تثبت أولاً حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه، فتقول: الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه، وكل ما هو كذلك

الثاني: الإضافات، ويجوز تجددها اتفاقاً

الثالث: السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية، وإلا جاز كسلب المعية مع الحادث، فإن المعية تزول إذا عدم الحادث. انتهى.

41-{ دلائل حدوث العالم }

وبعدما أوضحنا مسألة امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى وبالقديم نقول: العالم حادث، وقد استدلوا على حدوثه بجميع أقسامه وكونه مسبوقاً بالعدم بوجوه منها ما يلي:

1-إن الجسم يقوم به الحادث، وهو ضروري لما نشاهده من الحركات، وتجدد الأعراض ولا شيء من القديم كذلك.

2-إن الأجسام لا تخلو عن الحوادث من الأكوان والتأليف، وما يتبعها من الأعراض وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث، فهو حادث بذاته وصفاته وأحواله.

3-إن كل جسم ممكن لأنه مركب يحتاج بعض أجزائه إلى البعض، والقديم لا يتصف بالاحتياج، وكل ممكن وجد مسبوق بالعدم، إذ لا يتصور الإيجاد إلا عن العدم.

4-إنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً، والكل باطل، لأن ماهية الحركة المسبوقية بالغير وهو السكون، وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير فيتنافيان، وماهية السكون كونان في آنين في مكان واحد، فهو يقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزلية.

5-قال السبكي في شرحه لعقيدة ابن الحاجب في الاستدلال على حدوث الجوهر:

إن الجوهر لا يخلو عن العرض، والعرض حادث فالجوهر لا يخلو عن الحادث، وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه، إذ لو سبقه لخلا عنه، وما لا يسبق الحادث حادث، فالجوهر حادث، قال السبكي، وهو أقوى حجج أهل النظر العقلي، قال:

6-وقد يقال على وجه أخص وأتم، وهو أن كل ما سوى الواجب ممكن، وكل ممكن حادث فالعالم حادث، أما المقدمة الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد والموجد لا يمكن أن يوجده حال وجوده، وإلا لكان إيجاداً للموجود، وهو محال فيلزم أن يوجد حال لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقاً بعدمه، وذلك حدوثه وهو المطلوب.

7-قال السبكي: وأما أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: ((كان الله ولا شيء قبله)) وفي طريق: (ولا شيء غيره)، وفي طريق: (ولا شيء معه)، وقد ثبت الإجماع، بل إجماع الكتب السماوية كلها عليه كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة، وجعل العمدة في هذه المسألة الإجماع.

نقل كلام السبكي هذا الزبيدي في شرح الإحياء (194/3).

1 لا حاجة إلى القول بالطي، بل ما يلي لكن هو الصغرى.

2 قوله: "والحاصل .. إلخ" هذا الحاصل وإن كان صحيحاً في نفسه فلا يناسب كلام المصنف، بل المناسب لكلام المصنف أن يستدل أولاً على حدوث الأعراض، ثم بحدوث الأعراض على أن العالم بمعنى الأجرام يجوز عليه العدم، ثم بجواز عدمه على حدوثه، ثم بحدوثه على أنه يحتاج إلى محدث، فيحتاج حينئذ إلى أربعة أقيسة، بيانها أن يقال: الأعراض

فهو حادث ينتج أن الأعراض حادثة، ثم تثبت حدوث الأجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للأعراض الحادثة فتقول: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليه القدم، فينتج أن الأجرام حادثة، ويستحيل عليها القدم.

واعلم أن لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم بقوله:

زيدَ مَ قامَ ما انْتَقلَ ما كَمُنَا ## ما انفك لا عَدِم قديم لا حَنا

فقوله "زيد" رد لقول الفلاسفة لا نسلم ثبوت زائد على الأجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الأجرام، دليل ثبوت الزائد الذي هو العرض: المشاهدة وقوله: "م قام" بحذف ألف "ما" للوزن، رد لقولهم: لا نسلم عدم العرض[1] لجواز أن يقوم بنفسه إذا لم يتصف به الجرم، ودليل أنه لا يقوم بنفسه: أنه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلاً، وقوله "ما انتقل" بسكون اللام للوزن: رد لقولهم: لا نسلم عدم العرض لجواز أنه ينتقل من جرم إلى جرم آخر، ودليل أنه لا ينتقل: أنه لو انتقل لكان بعد مفارقة الأول وقبل وصوله الثاني قائماً بنفسه، وقد بطل قبل ذلك، وقوله: "ما كمنا" رد لقولهم: لا نسلم عدم العرض لجواز أنه كمن في الجرم، فتكمن الحركة في الجرم إذا سكن مثلاً، ودليل أنه لا يكمن: أنه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل، وقوله "ما انفك" رد لقولهم: لا نسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز أن ينفك عنه، ودليل أنه لا ينفك عنه: أنه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة[2] مثلاً، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وقوله: "لا عدم قديم" رد لقولهم: لا نسلم حدوث العرض لجواز أن يكون قديماً وينعدم، ودليل أن القديم لا ينعدم: أن القديم لا يكون وجوده إلا واجباً، فلا يقبل العدم، وقوله "لاحنا" منتحت من قولنا: حوادث لا أول لها، وهو رد لقولهم: لا نسلم أن ملازم الحادث حادث لجواز أن تكون الأعراض حوادث لا أول لها فيكون ملازمها قديماً، ودليل أنه لا حوادث لا أول لها: أنه حيث كانت حوادث لزم أن يكون لها أول، فيلزم على قولهم "حوادث لا أول لها" التناقض، ومما يبطله برهان القطع

شوهد تغيرها من وجود إلى عدم وعكسه، وكل ما كان كذلك فهو حادث، ينتج أن الأعراض حادثة، ثم يقال: العالم بمعنى الأجرام ملازم للأعراض الحادثة، وكل ما كان كذلك فهو جائز العدم، ينتج العالم يجوز عليه العدم، تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى، قياس ثالث تقريره هكذا: العالم يجوز عليه العدم، وكل ما كان كذلك استحال قدمه وثبت حدوثه، ينتج: أن العالم استحال قدمه وثبت حدوثه، تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى، قياس رابع نظمه هكذا: العالم استحال قدمه وثبت حدوثه وكل ما كان كذلك فلا بد له من محدث ينتج أن العالم لابد له من محدث وهذا هو المقصود بالنظر وإنما قلنا ذلك لأن المصنف جعل الأعراض دالة على جواز العدم لا على الحدوث، حيث قال: لكن به قام دليل العدم. اجهوري

وقوله أيضاً "والحاصل ... إلخ" تلخص من كلامه هنا أن الأعراض باعتبار حدوثها دالة على حدوث الأجرام الدال على أنها .. أي الأجرام .. لابد لها من محدث، وذكر عند قوله "تجد به صنعاً" أن الأعراض تدل على كمال الصانع وعموم علمه وإرادته من جهة إتقانها إتقاناً بديعاً، فللأعراض جهتان: جهة حدوثها، وجهة إتقانها، ولهذا تعددت دلالتها. أجهوري.

1 أي عدم قيام العرض بنفسه.

2 اللاحركة هو السكون، ولم يعبر به لئلا يتوهم وجود حالة ثالثة متوسطة بين الحركة والسكون.

والتطبيق وهو مبسوط في غير هذا المحل، وهذه المطالب السبعة لا يعرفها إلا الراسخون في العلم، قال السنوسي: وبها ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة.

42-{الإيمان هو التصديق القلبي}

18- وفسِّر الإيمان بالتصديق ## والنطق فيه الخُلْفُ بالتحقيق

(قوله وفسر الإيمان .. إلخ) لما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميهما[1]- وهو ما علم من الدين بالضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيما يأتي: "ومن المعلوم ضرورة جحد" -ذكرهما المتكلمون في علم الكلام[2]، لكن اختلفوا في وضعهما، فأخرهما قوم عن الإلهيات والنبويات والسمعيات، وقدمهما آخرون لاحتياج الخائض في تلك المباحث إليهما، وقد سلك المصنف هذا الطريق، فلذلك قال "وفسر الإيمان ... إلخ" ببناء الفعل للمفعول للعلم بفاعله، والأصل: وفسر جمهور الأشاعرة والماتريدية وكذا غيرهم من المعتزلة كالصالحي وابن الراوندي: واعلم أن الإيمان على خمسة أقسام: إيمان عن تقليد، وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل؛ وإيمان عن علم، وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها؛ وإيمان عن عيان، وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب لله بحيث لا يغيب عنه طرفة عين؛ وإيمان عن حق، وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب؛ وإيمان عن حقيقة، وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله، فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلة، والعيان لأهل المراقبة، ويسمى مقام المراقبة، والحق للعارفين، ويسمى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين، ويسمى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلا إياه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها[3].

{تنبيه} المؤمن إذا نام أو غفل أو جُن أو أغمي عليه أو مات متصف جزماً بالإيمان حكماً فتجري عليه أحكام الإيمان في هذه الأحوال، ذكره المصنف في كبيره كما أفاد العلامة الشنواني.

(قوله بالتصديق) أي التصديق المعهود شرعاً، وهو تصديق النبي *، في كل ما جاء به وعلم من الدين بالضرورة: أي علم من أدلة[4]الدين بشبه الضرورة، فهو نظري في الأصل، إلا أنه لما اشتهر صار ملحقاً بالضروري بجامع الجزم في كل من العام والخاص[5] من غير قبول للتشكيك، والمراد بتصديق النبي في ذلك: الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقية نبوته ورسالته، ومصداق ذلك قوله تعالى: ((الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُم))

---

1 زاد المفهوم بناء على أنه أراد بالإيمان والإسلام لفظيهما وكان الأولى إسقاطه.

2 أي ذكروا تعريفهما فيه مع أنه ليس من علم العقائد والكلام، لأن هذه العلم عبارة عن العلم بالعقائد الإسلامية عن أدلتها السمعية أو العقلية.

3 لعل الصواب: قد منعنا الله من الوقوف عليها فلا سبيل إلى معرفتها.

4 قوله أي علم من أدلة الدين .. إلخ والأولى أن يقال في معنى قولهم: معلوم من الدين بالضرورة: إن كونه من الدين وجزءاً من الإسلام معلوم بالضرورة بحيث لا يتشكك أحد في أنه جزء من الدين.

5 أي من عوام المؤمنين وخواصهم.

(البقرة: من الآية146) قال عبد الله بن سلام: لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابني ومعرفتي لمحمد أشد[1] اهـ.

43-{الإيمان بالأنبياء والملائكة إجمالا وتفصيلا }

ويكفي الإجمال فيما يعتبر التكليف به إجمالاً: كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولا بد من التفصيل فيما يعتبر التكليف به تفصيلاً كالإيمان بجمع من الانبياء والملائكة، فالجمع الذي يجب معرفتهم تفصيلاً من الأنبياء خمسة وعشرون، وقد نظموا في قول بعضهم:

حتم على كل ذي تكليف معرفة ## بأنبياءَ على التفصيل قد عُلموا
في "تلك حجتنا"[2] منهم ثمانية ## من بعد عشر ويبقى سبعة وهمو
إدريس هود شعيب صالح وكذا ## ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

فهؤلاء المذكورون في القرآن المتفق على نبوتهم، وأما المختلف في نبوتهم فثلاثة: ذو القرنين، والعزيز، ولقمان، وأما الخضر فلم يصرح باسمه في القرآن وإن كان هو المراد في آية ((عبداً من عبادنا)) (الكهف: 65) وكذلك يوشع بن نون فتى موسى لم يصرح باسمه في القرآن، ومعنى كون الإيمان واجباً بهم تفصيلاً: أنه لو عرض عليه واحد منهم لم ينكر نبوته ولا رسالته، فمن أنكر نبوة واحد منهم أو رسالته كفر، لكن العامي لا يحكم عليه بالكفر إلا إن أنكر بعد تعليمه، وليس المراد أنه يجب حفظ أسمائهم خلافاً لمن زعم ذلك. والجمع الذي يجب معرفته تفصيلاً من الملائكة: جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزائيل ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار ورقيب وعتيد[3] فيكفر منكر شيء من ذلك، وأما منكر ونكير فلا يكفر منكرهما، لأنه اختلف في أصل السؤال، ويجب الإيمان بحملة العرش والحافين به إجمالاً كسائر الملائكة، والتفصيلي أكمل من الإجمالي من حيث التفصيل، وإلا فهو مثله من حيث الخروج من عهدة التكليف بكل منهما، وبالجملة فالإيمان شرعاً هو التصديق بجميع ما جاء به النبي مما علم من

1- قال السيوطي في الدر المنثور (147/1): اخرجه الثعلبي من طريق السدي الصغير عن الكلبي.

2- هذا اشارة الى الآيات التالية من سورة الانعام ((وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك عليم حكيم * ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين* وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين)) (83-85)

3 كان على الشارح أن يقول: وملك اليمين وملك الشمال وذلك لأن رقيباً وعتيداً ليسا علمين لكل واحد من الملكين الموكلين بالإنسان لكتابة أعماله، بل هما وصفان لكليهما، ومعنى الآية ×ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد÷ (ق:18) أن لديه ملك يرقبه حاضر عنده لا يغيب عنه. والله أعلم. وسيأتي هذا عن الشارح عند الكلام على قول المصنف:

بكل عبد حافظون وكلوا ## وكاتبون خيرة لن يهملوا

حيث قال على قوله: كاتبون: والمراد بالجمع ما فوق الواحد، لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان وكل منهما رقيب، أي حافظ، وعتيد، أي حاضر، لا كما قد يتوهم من أن أحدهما رقيب، والآخر عتيد.

الدين بالضرورة: إجمالاً في الإجمالي، وتفصيلاً في التفصيلي، وأما لغة فهو مطلق التصديق، ومنه قوله تعالى: $×وما أنت بمؤمن لنا÷ (يوسف: 17) أي بمصدق

44-{ الخلاف في النطق بما يدل على التصديق القلبي }

(قوله والنطق فيه الخلف) أي وفي النطق بالشهادتين للمتمكن منه وهو القادر عليه -في جهة اعتبار مدخليته في الإيمان- الاختلاف بين العلماء، وسيأتي تفصيله عقبه، فحذف المصنف المنطوق به وهو قوله: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، كما سيصرح به في قوله: "وجامع معنى الذي تقررا شهادتا الإسلام". وخرج بالمتمكن -الذي هو القادر- الأخرس، فلا يطالب بالنطق كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ، فهو مؤمن عند الله حتى على القول بأن النطق شرط صحة وشطر، بخلاف من تمكن وفرط، وموضوع هذا الخلاف كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام. وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعاً "وتجري عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا بالشهادتين طول عمرهم"[1].

45-{ هل يشترط في النطق لفظ الشهادتين وترتيبهما؟ }

ولا بد من لفظ "أشهد" وتكريره، ولا يشترط أن يأتي بحرف العطف على ما قاله الزيادي، ورجع إليه الرملي آخراً، فلا يكفي إبدال لفظ "أشهد" بغيره، وإن كان مرادفاً لما فيه من معنى التعبد، ولا بد من ترتيب الشهادتين وموالاتهما، ولا بد من الاعتراف برسالته * إلى غير العرب أيضاً إذا كان يعتقد اختصاص رسالته بالعرب كالعيسوية وإذا كان كافراً باعتقاد قدم العالم مثلاً فلا بد من رجوعه عنه، ولو أتى بالشهادتين بالعجمية صح إسلامه وإن أحسن العربية، وما تقدم من الشروط مبني على المعتمد في مذهبنا معاشر الشافعية، وبه قال ابن عرفة من المالكية حيث قال: لا بد أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، وخالف الأبيّ شيخه ابن عرفة فقال: لا يتعين ذلك بل يكفي كل ما يدل على الإيمان، فلو قال: الله واحد ومحمد رسول، كفى، ونحو ما قاله الأبي لبعض من الشافعية وهو العلامة ابن حجر، وللنووي ما يوافقه أيضاً، فيكون في المسألة قولان لأهل كل من المذهبين. قال المصنف في شرحه: وأولهما أولى بالتعويل[2] (قوله بالتحقيق) أي ملتبساً بالتحقيق الذي هو إثبات الشيء بالدليل، فالمعنى ملتبساً بالإثبات بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين، أو الذي هو ذكر الشيء على الوجه الحق؛ فالمعنى ملتبساً بذكر كل فريق مدعاه على الوجه الحق عنده.

---

1 هذا خارج عن محل النزاع فإن محله هو الإيمان المنجي في الآخرة، فكان عليه ان يقول: فهم من اهل النجاة من الخلود في النار ولو لم ينطقوا بالشهادتين طول عمرهم.

2 أقول: إذا كان الإذعان القلبي لما جاء به الرسول * كافياً في صحة الإيمان فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الذي عليه المحققون، فينبغي أن يكفي في صحة الإيمان لإجراء الأحكام الدنيوية ما دل على هذا الإذعان من اللفظ أي لفظ كان، وبأي لغة كان.

19-   فقيل شرطٌ كالعمل وقيل بل ## شطرٌ والإسلام اشْرَحَنَّ بالعمل

(قوله فقيل ... إلخ) أي إذا أرادت تفصيل هذا الخلاف فقيل... إلخ فالفاء فاء الفصيحة ويحتمل ان تكون لمجرد العظف فيكون معطوفاً على الجملة الاسمية وهي قول "والنطق... إلخ" من عطف المفصل على المجمل، وقوله "شرط... إلخ" أي خارج عن ماهيته، وهذا القول لمحققي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم،

46- { اشتراط النطق هل هو في صحة الإيمان أم في اجراء الأحكام الدنيوية}

وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لإجراء أحكام المؤمنين عليهم: من التوارث، والتناكح، والصلاة خلفه، وعليه، والدفن في مقابر المسلمين، ومطالبته بالصلوات والزكوات وغير ذلك، لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط –أي تعلق- به تلك الأحكام، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك، فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية، أما المعذور إذا قامت قرينة على إسلامه بغير النطق كالإشارة فهو مؤمن فيهما، وأما الآبي بأن طلب منه النطق بالشهادتين، فأبى فهو كافر فيهما، ولو أذعن قلبه فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق [1] فهو مؤمن في الأحكام الدنيوية غير مؤمن عند الله تعالى. ومحل كونه مؤمناً في الأحكام الدنيوية ما لم يطلع على كفره بعلامة كسجود لصنم، وإلا جرت عليه أحكام الكفر.

وفهم الأقل أن مرادهم أنه شرط في صحة الإيمان وهذا القول كالقول بالشطرية في الحكم، وإنما الخلاف بينهما في العبارة، والقول الأول هو الراجح، والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الشطرية، كقوله تعالى: ((أولئك كتب في قلوبهم الإيمان)) (المجادلة: 33) أي أثبته في قلوبهم: وقوله * في دعائه: ((اللهم ثبت قلبي على دينك))+[2].

(قوله: كالعمل) أي في مطلق الشرطية وإن اختلفت جهة الشرطية في المشبه والمشبه به، لأن السابق إما شرط لإجراء الأحكام الدنيوية أو لصحة الإيمان على ما مر، وهذا شرط كمال على المختار [3] عند أهل السنة فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال، ومن تركه فهو مؤمن، لكنه فوّت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته، وإلا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة.

47-{ مذهب المعتزلة والخوارج في العمل }

وذهبت المعتزلة إلى أن العمل شطر من الإيمان، لأنهم يقولون بأنه العملُ والنطقُ والاعتقادُ؛ فمن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الإيمان وهو العمل، ولا كافر

---

1 **الكاف استقصائية.**

2 **أخرجه الترمذي من حديث أنس (2654) وقال: حديث حسن وابن ماجة (3834) وله شاهد عند مسلم (2654).**

3 **كان الأولى إسقاط قوله: (على المختار).**

لوجود التصديق، فهو عندهم منزلة بين المنزلتين أي بين المؤمن والكافر ويخلد في النار ويعذب بأقل من عذاب الكافر، والخوارج يكفرون مرتكب الكبائر.

48-{ الاستدلال لمذهب أهل السنة }

وإنما كان المختار هو الأول لأن الإيمان في اللغة التصديق، فيستعمل شرعاً في تصديق خاص، ولا دليل على نقله للثلاثة كما زعمه المعتزلة، وقد دلت النصوص على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهي، وعلى أن الإيمان والعمل الصالح متغايران، وعلى أن الإيمان والمعاصي يجتمعان، كقوله تعالى: ×يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام÷ (البقرة: 183) فإنه يفيد ثبوت الإيمان قبل الأمر بالصوم، وكقوله تعالى: ((الذين آمنوا وعملوا الصالحات)) (العصر: 3) فإن أصل العطف للمغايرة، وكقوله تعالى: ((الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)) (الأنعام: 83) بناء على أن المراد من الظلم المعصية فقد اقتضى بمفهومه اجتماع الإيمان مع الظلم بمعنى المعاصي على ما علمت، وقيل: إن المراد به الشرك لما روي أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه، فقال *: ((ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه: (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم)) (لقمان: 13)[1]. وعليه فمفهوم الآية من باب ((وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)) (يوسف: 106) فيكون المراد بالإيمان مطلق التصديق

(قوله: وقيل بل شطر) أي وقال قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار بالشهادتين شرطاً بل هو شطر، فيكون الإيمان عند هؤلاء اسماً لعملي القلب واللسان جميعاً وهما التصديق والإقرار، واعترض على هذا القول بأن الإيمان يوجد في المعذور كالأخرس، والشيء لا يوجد بدون شطره. وأجيب عن ذلك بأنه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر، وأما التصديق فإنه ركن لا يحتمل السقوط وهذا القول كالقول بأنه شرط صحة، فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره لا مرة ولا أكثر من مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمناً لا عندنا ولا عند الله تعالى، وكل من القولين المذكورين ضعيف، والمعتمد أنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، وإلا فهو مؤمن عند الله تعالى كما مر.

{فائدة} الصواب أن الإيمان مخلوق، لأنه إما تصديق بالجنان، أو مع الإقرار باللسان، وكل منهما مخلوق، وما يقال من أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان على أن الهداية حادثة[2]، نعم إن التفت للقضاء الأزلي صح ذلك

49-{ معنى الإ سلام، والنسبة بينه وبين الإيمان }

(قوله: والإسلام اشرحن بالعمل) بنقل حركة الهمزة إلى اللام ثم طرحها للوزن، وهو بالنصب وما بعده عامله، أو بالرفع وما بعده خبره حذف منه الضمير الرابط،

---

1 أخرجه البخاري (6937) ومسلم (124) من حديث عبد الله بن مسعود.
2 لأنها من الصفات الفعلية لله تعالى.

والتقدير: والإسلام اشرحنه بالعمل الصالح، أي بالامتثال [1] لذلك والإذعان الظاهري له، سواء عمل أو لم يعمل، فمعنى الإسلام شرعاً [2] الامتثال والانقياد لما جاء به النبي * مما علم من الدين بالضرورة؛ وأما معناه لغة فهو مطلق الامتثال والانقياد، وعلى هذا فالإيمان والإسلام متغايران مفهوماً أي معنى، وما صدقا: أي أفراداً وإن تلازما شرعاً باعتبار المحل[3] بعد اتحاد الجهة المعتبرة[4]، فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن، ولا يرد من صدق واخترمته المنية مثلاً، لأنه عند الله مؤمن ومسلم[5] وعندنا ليس بمسلم ولا مؤمن، فالتلازم بعد اتحاد الجهة المعتبرة كما علمت، والكلام في الإيمان المنجي والإسلام كذلك، وإلا فلا تلازم[6]، بل بينهما العموم والخصوص الوجهي يجتمعان فيمن صدق بقلبه وانقاد بظاهره، وينفرد الإيمان فيمن صدق بقلبه فقط[7]، والإسلام فيمن انقاد بظاهره فقط، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما، وظاهره أن الخلاف حقيقي، والتزمه بعضهم قائلاً بأن معنى الإسلام الإذعان الباطني، بدليل ×أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ÷ (الزمر: من الآية22) والأولون يجيبون بأن المعنى: أفمن شرح الله صدره لقبول الإسلام، وإن كان ادعاء الحذف خلاف الأصل، وعلى هذا فالنطق دليل عليهما، والعمل كمال لهما، وبعضهم جعل الخلاف لفظياً باعتبار المآل فحمل القول باتحاد مفهوميهما على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعاً وإن تغايرا معنى، وحمل القول بتغاير مفهوميهما على أنهما متغايران معنى وإن اتحدا محلاً، فآل الأمر إلى أنهما متغايران معنى وأفراداً باتفاق، فمعنى الإيمان التصديق الباطني، وأفراده تصديقات كتصديق زيد وتصديق عمر وتصديق بكر وهكذا، ومعنى الإسلام الانقياد وأفراده انقيادات كانقياد زيد وانقياد عمرو وانقياد بكر وهكذا، وأما محلهما فهو واحد فكل محل لأحدهما محل للآخر وبالعكس[8]

---

1 الصواب الانقياد بدل الامتثال لأن العمل الصالح لا يمتثل بل يعمل وينقاد له بقبوله. و كذلك في الموضعين الآتيين.

2قوله "فمعنى الإسلام شرعاً الامتثال... إلخ" المراد بالامتثال الإقرار اللساني بجميع ما جاء به النبي * الشامل لثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد * وغير ذلك من الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة ويحصل ذلك الإقرار بالنطق بالشهادتين، فعلى كل حال مدار الإسلام النطق بالشهادتين. أجهوري.

3 وهو المؤمن.

4 قوله "بعد اتحاد الجهة المعتبرة "المراد بالجهة المعتبرة: التقييد بما عند الله أو بما عندنا. أجهوري.

5 قوله "ومسلم" بمعنى أن الله يعامله معاملة المسلمين وليس المراد أنه مسلم حقيقة، لأن الفرض أنه لم يقع منه إسلام. أجهوري.

6أي وإن لم يؤخذ الإيمان والإسلام المنجيان بل أخذ أعم من المنجي وغيره وليس المراد أنه أخذ غير المنجي وإلا فلا يصح الكلام الآتي.

7 على قول من لم يجعل النطق شرطاً ولا شطراً وإلا فلا يوجد إيمان بدون إسلام.

8 قوله: وبالعكس: ليس له محل هنا. بعد قوله: فكل محل لأحدهما محل للآخر.

20- مثال هذا الحج والصلاة ## كذا الصيام فادر والزكاة

(قوله: مثال هذا .. الخ) هذا من باب تنزيل الجزئيات على الكليات، ولذا عبر بالمثال الذي هو جزئي يذكر لإيضاح القاعدة[1]، واسم الإشارة عائد على العمل الذي فسر به الإسلام وقد ترك المصنف أحد الأركان الخمسة وهو النطق بالشهادتين، وإنما تركه لتقدم بيانه كما يفيده كلام الشارح، لكن قد يقال إنه سبق من حيث مدخليته في الإيمان وهذا غير المراد هنا.

واعلم أن المدار في الإسلام على الإذعان[2] للمذكورات وهذا ظاهر في غير النطق، وأما هو فلا بد من حصوله، ثم هو يفيد الإذعان له[3] ولغيره ضرورة أن ذلك[4] لا يخرج عن الإذعان برسالة سيدنا محمد *، فبالجملة كلمة الشهادتين تكفي عن نفسها وغيرها، فهي كالشاة في الأربعين تزكي نفسها وغيرها

(قوله: الحج) قدمه لضرورة النظم وإن كانت الصلاة أفضل منه، فإن بعضهم يُكفِر بتركها كسلاً بعد أمر الإمام[5]، بل الصيام أفضل من الحج على المعتمد، وهو لغة مطلق القصد، وشرعاً قصد الكعبة للنسك المشتمل على الوقوف بعرفة، وقد اختلف في أي سنة فرض؟ فقيل: فرض قبل الهجرة. ونزول قوله تعالى: ×وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ....÷ الآية (آل عمران: من الآية97) بعدها إنما هو للتأكيد؛ وقيل: فرض بعد الهجرة، وعليه فقيل في الخامسة، وقيل: في السادسة وصححه الشافعية وقيل: في السابعة، وقيل: في الثامنة، وقيل: في التاسعة وصححه ابن الكمال،

وسئل الشبراملسي عن قول الشخص لمن لم يحج: يا حاج فلان تعظيماً له هل يحرم أو يجوز؟ فأجاب بالتحريم: لأنه كذب، نعم إن قصد المعنى اللغوي كأن أراد: يا قاصد التوجه إلى كذا جاز

(قوله: والصلاة) هي لغة الدعاء مطلقاً، وقيل: بخير، وشرعاً أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة، وهي إما مأخوذة من الوصل[6]

---

1 الأولى لإيضاح الكلي لأن الممثل له هنا هو العمل وهو ليس بقاعدة، بل كلي كما أن القاعدة كلية.

2 على الإذعان .. إلخ" أي الظاهري وهو الإقرار اللساني بوجوب المذكورات.

3 قوله: "هو يفيد الإذعان له" أي للإقرار اللساني بمدلول الشهادتين: وهو ثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة المحمدية*.

4 قوله: "أن ذلك ... إلخ" أي الإذعان بغير النطق بالشهادتين، والمراد أن النطق بالشهادتين يفيد الإقرار بمدلولها صراحة ويفيد الإقرار بغير ذلك لزوماً، إذ من لازم الإقرار بالرسالة الإقرار بما جاء به الرسول *.

5 قوله: بعد أمر الإمام: لا وجه لهذا القيد، فإنه لا يجري على قول من الأقوال في المسألة.

6 قوله: وهي إما مأخوذة من الوصل: لا وجه لهذا بعد قوله: هي لغة الدعاء إلخ لأن هذا صريح في أن الصلاة بالمعنى الشرعي مأخوذة من الصلاة بمعنى الدعاء وقوله إما مأخوذة

لأنها وصلة بين العبد وربه، وإما مأخوذة من "صليت العود بالنار" إذا قومته بها لأنها تقيم العبد على طاعة الله تعالى وتنهاه عن خلافه، قال الله تعالى: ×إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ÷ (العنكبوت: من الآية45) وقد روى أن فتى من الأنصار كان يصلي الصلوات الخمس مع رسول الله * ولا يدع شيئاً من الفواحش إلا ارتكبه، فوصف لرسول الله * فقال *:((إن صلاته ستنهاه يوماً ما)) فلم يلبث أن تاب وحسنت توبته، فقال *: ((ألم أقل لكم، إن صلاته ستنهاه يوماً ما))[1] وقال بعض المفسرين: "الصلاة عرس الموحدين فإنه يجتمع فيها ألوان العبادة، كما أن العرس يجتمع فيه ألوان الطعام، فإذا صلى العبد ركعتين يقول الله تعالى: "عبدي مع ضعفك أتيت بألوان العبادة قياماً وركوعاً وسجوداً وقراءة وتهليلاً وتحميداً وتكبيراً وسلاما فأنا مع جلالتي وعظمتي لا يجمل مني أن أمنعك جنة فيها ألوان النعيم، أوجبت لك الجنة بنعيمها كما عبدتني بألوان العبادة، وأكرمك برؤيتي كما عرفتني بالوحدانية، فإني لطيف أقبل عذرك، وأقبل الخير منك برحمتي فإن أجد من أعذبه من الكفار بالنار وأنت لا تجد إلهاً غيري يغفر سيئاتك، عندي لك بكل ركعة قصر في الجنة وحوراء، وبكل سجدة نظرة إلى وجهي"

واعلم أن الصلاة فرضت قبل الهجرة بسنة، والأرجح أنه لم يفرض عليه * قبلها صلاة، وقيل: كان الواجب قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، ثم فرضت الصلوات الخمس ليلة الإسراء

(قوله: كذا الصيام) أي مثل ما ذكر من الحج والصلاة في كونه مثالاً للعمل: الصيام، وهو ـلغةـ الإمساك ولو عن نحو الكلام، ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ×إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً÷ (مريم: من الآية26)، وشرعاً: الإمساك عن المفطر جميع النهار على وجه مخصوص، وفرض في شعبان في السنة الثانية من الهجرة، وهل كان قبله صوم واجب ونسخ أولا؟ قولان، وعلى الأول فقيل: عاشوراء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر وعاشوراء.

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام صام تسع رمضانات ولم يكمل له إلا سنة واحدة على المعتمد وقال الدميري: إلا اثنتان، وقال غيره: إلا خمس.

(قوله: فادر) أي اعلم، من الدراية، وهي العلم، والمخاطب بذلك كل من من يتأتى منه الدراية والعلم.

من صليت العود بالنار: يضعفه أن الظاهر أنها منقولة من الصلاة بمعنى الدعاء لاشتمالها عليه، والله أعلم.

1 ذكره الزيلعي في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الكشاف (64/3- رقم 954) وذكره البغوي في تفسيره (469/3) والقرطبي في تفسيره (230/3) عن أنس بن مالك بدون سند، وقريب منه ما أخرجه ابن حبان في صحيحه في الصلاة فصل في قيام الليل رقم (2560) عن أبي هريرة قال: قيل: يا رسول الله إن فلاناً يصلي الليل كله فإذا أصبح سرق، قال: =سينهاه ما تقول+.

(قوله: والزكاة) هي اسم مصدر بمعنى التزكية؛ وهي لغة: التطهير، والمدح، والنماء، وشرعاً: إخراج جزء من المال على وجه مخصوص؛ هذا إذا كانت بمعنى الفعل كما هنا، وإن كانت بمعنى القدر المخرج قلت: هي اسم لمال مخصوص يؤخذ من مال مخصوص على وجه مخصوص يصرف لطائفة مخصوصة؛ وفرضت في السنة الثانية من الهجرة بعد زكاة الفطر، وقيل: في غيرها، فقيل: في الرابعة، وقيل: قبل الهجرة.

50-{ هل يزيد الإيمان وينقص }

21- ورُجِّحَتْ زيادة الإيمان ## بما تزيد طاعة الإنسان

22- ونقصه بنقصها وقيل: لا ## وقيل لاخلف كذا قد نقلا

(قوله ورجحت زيادة الإيمان ... إلخ) تقدم أن العمل من كمال الإيمان عند أهل السنة، وقد ذكر المصنف هنا أنه يزيد بزيادته وينقص بنقصه فقال: "ورجحت زيادة الإيمان" .. إلخ أي ورجح جماعة من العلماء وهم جمهور الأشاعرة القول بزيادة الإيمان، لأنه لا معنى لترجيح زيادة الإيمان إلا ترجيح[1] القول بها، وقوله:

"بما تزيد طاعة الإنسان" أي بسبب زيادة طاعة الإنسان، فالباء سببية، و"ما" مصدرية، والطاعة فعل المأمور به واجتناب المنهي عنه.

وقوله: "ونقصه بنقصها" أي ورجح الجماعة المتقدمون القول بنقص الإيمان بسبب نقص الطاعة، وهذا بالنظر للشأن[2]، وإلا فقد يزيد المولى وينقصه بمحض اختياره من غير سبب يقتضيه، وإذا قلنا بأن الإيمان يزيد وينقص، فمحله في غير إيمان الأنبياء والملائكة، وأما إيمان الأنبياء فيزيد، لأن الكامل يقبل الكمال ولا ينقص، لكن يرد أن الأنبياء يحصل لهم تجل عظيم في بعض الأحيان كما كان ليلة المعراج، فالإيمان بعده ليس بمنزلته قبله، ويجاب بأن هذا لا يستلزم تفاوتاً في إيمانهم[3]، ومما يشير إلى أن إيمان الأنبياء يزيد قول سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ×وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي÷ (البقرة: من الآية260) وفي مفاتيح الخزائن العلمية لسيدي علي وفا معنى قوله تعالى: ×أوَلَمْ تُؤْمِنْ÷ (البقرة: من الآية260) أولم يكفك إيمانك ×قالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي÷ (البقرة: من الآية260) من قلقه لرؤية الكيفية.

ومعنى ما ورد في الصحيح "نحن أحق بالشك من إبراهيم"[4]: إنه لو لحقه شك لتطرق لنا بالأولى نظراً لحال الأمة لا لحاله *، أو نظراً لحاله، ويكون تواضعاً[5]، وأما إيمان الملائكة فلا يزيد ولا ينقص كما ذكره المصنف في كبيره عن ابن القيم، وهو المشهور، لأن إيمانهم جبلي بأصل الطبيعة، وما كان بأصل الطبيعة لا يتفاوت، وذكر الشيخ عبد البر الأجهوري أن إيمان الملائكة يزيد ولا ينقص، فجعله كإيمان الأنبياء، فتلخص أن الأقسام ثلاثة: يزيد وينقص: وهو إيمان الأمة إنساً وجناً، ولا يزيد ولا

---

1 لأن الزيادة نفسها إما موجودة أو غير موجودة ولا يقال إنها راجحة أو غير راجحة.

2 أي من شأنه أن يكون كذلك، والعادة أنه يكون كذلك لا على سبيل اللزوم والاطراد.

3 أي إيمانهم وقت التجلي وبعده بأن ينقص بعده عما كان عليه وقته بل هو باق بعده على ما وصل إليه وقت التجلي.

4 أخرجه البخاري (3372) ومسلم (151) من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

5 ليس المقام بمقام التواضع، نعم لا يبعد أن يكون قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل من إبراهيم عليهما الصلاة والسلام.

ينقص هو إيمان الملائكة على المشهور، ويزيد ولا ينقص وهو إيمان الأنبياء، وزاد بعضهم قسماً رابعاً: وهو الذي ينقص ولا يزيد وهو إيمان الفساق[1].

(وقد احتجوا على أن الإيمان يزيد وينقص بحجة عقلية ونقلية،

أما العقلية فهي: أنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان بالزيادة والنقص لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين على الفسق والمعاصي مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة، واللازم وهو المساواة باطل، فكذا الملزوم الذي هو عدم التفاوت بالزيادة والنقص.

وأما النقلية فهي النصوص الكثيرة الواردة في هذا المعنى، كقوله تعالى: ×وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً÷ (الأنفال: من الآية2) وكقوله: ×لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ÷ (الفتح: من الآية4) وقوله: ×وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً÷ (المدثر: من الآية31) وقوله: ×فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً÷ (التوبة: من الآية124) وكقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر لما سأله: الإيمان يزيد وينقص؟ قال: "نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار+[2] وقوله عليه الصلاة والسلام: =لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به+[3] وهذا الحديث .. كالآيات السابقة .. لا يدل على أنه ينقص فيضم إلى ذلك "وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص" فيتم الدليل، وأورد على هذه الضميمة إيمان الأنبياء، وأجيب بأنه خرج لوجوب العصمة الدائمة المانعة من نقصه[4].

(قوله وقيل: لا) أي: وقال جماعة أعظمهم الإمام أبو حنيفة- وهو النعمان بن ثابت-: لا يزيد ولا ينقض، لأنه اسم للتصديق البالغ نهاية الجزم والإذعان[5]، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر، لأن تلك النهاية لا مراتب لها، وبحث فيه بأن التصديق مراتب، فإن

---

1 لا وجه لهذا القول فإن إيمان الفاسق قد يزيد رويداً رويداً حتى يخرجه عن الفسق إلى العدالة.

2 قال ابن القيم في "المنار المنيف ص119: كل حديث فيه أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، كذب مختلق، وقابل من وضعها طائفة أخرى، فوضعوا أحاديث على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنه قال: الإيمان: يزيد وينقص، وهذا –أي أن الإيمان يزيد وينقص- كلام صحيح، وهو إجماع السلف حكاه الشافعي وغيره، ولكن هذا اللفظ كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. انتهى، وأخرج ابن ماجه في مقدمة السنن: رقم (75) عن أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء رضي الله عنه قولهم: الإيمان يزيد وينقص.

3 أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (36) من قول عمر بسند صحيح، وأخرجه ابن عدي في الكامل (359/5) وفي سنده عيسى بن عبد الله ضعيف، وله شاهد في السنن عن أبي بكرة مرفوعاً: أن رجلاً قال: يا رسول الله *، رأيت كأن ميزاناً نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت، ثم وزن أبو بكر بمن بقي فرجح. الحديث انظر كشف الخفاء (165/3).

4 فيه أن العصمة إنما هي عن الذنوب، والنقص قد يكون بغير الذنوب كقلة العبادة، فالأولى في الجواب إن إيمانهم قابل للنقص كإيمان آحاد الأمة، إلا أن الله تعالى قد أكرمهم بعدم النقص، كما هو الحال في كثير من صلحاء الأمة.

5 قوله: "لأنه اسم .. إلخ" هذا يقتضي أن الإيمان نوع من الجزم وهو أعلاه، والصحيح أنه التصديق التابع للجزم، أي قبول النفس ورضاها بعد الجزم. أجهوري.

تصديق المقلد ليس كتصديق العارف بالدليل، وهو ليس كتصديق المراقِب وهو ليس كتصديق المشاهِد، وهو ليس كتصديق المستغرق، الذي لا يشاهد إلا الله.

وتأول هؤلاء الجماعات الآيات السابقة بأن الزيادة إنما هي في المؤمن به، لأن الصحابة كانوا آمنوا بما أنزل على النبي * وكانت الشريعة لم تتم، وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد، وتأولوا الأحاديث السابقة بأن الزيادة والنقص يرجع كل منهما إلى الأعمال لا التصديق.

ويحتمل أن يكون النفي في كلام المصنف راجعاً إلى أقرب مذكور وهو قوله: "ونقصه بنقصها" فكأنه قال: وقيل لا ينقص: فيكون مراده بهذا القيل أن الإيمان يزيد ولا ينقص، كما ذهب إليه الخطابي حيث قال: الإيمان الكامل ثلاثة أمور: قول .. وهو لا يزيد ولا ينقص، وعمل .. وهو يزيد وينقص، واعتقاد .. وهو يزيد ولا ينقص، فإن نقص ذهب[1]

(قوله وقيل: لا خلف) استئناف لا عطف كما قاله المصنف، ويحتمل أن يكون معطوفاً على مقدر مفهوم من السياق، والتقدير: قد اشتهر أن بين القوم خلافاً حقيقياً، وقيل: لا خلف[2]: أي وقال جماعة منهم الفخر الرازي وإمام الحرمين: ليس الخلاف بين الفريقين حقيقياً بل لفظياً، ونفي الخلاف على الإطلاق لا يصح، ووجه كون الخلاف لفظياً: أن القول بأنه يزيد وينقص محمول على ما به كماله وهو الأعمال، والقول بأنه لا يزيد ولا ينقص محمول على أصله وهو التصديق الباطني، وقوله: "كذا قد نقلا" راجع للقيل الأخير لا لجميع ما سبق، وأشار بذلك إلى التبري من عهدة صحة هذا القيل، لأن الأصح أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمهما، وقد يزيد أيضاً بمحض التجلي كما سبق، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه، على أن هذا القيل خلاف المعروف بين القوم من أن الخلاف حقيقي، فتحصل أن المعتمد أن الإيمان هو التصديق فقط، وأن النطق شرط في إجراء الأحكام الدنيوية، وأن الإيمان يزيد وينقص كما هو التحقيق؛ فاستفده، والله ولي التوفيق.

---

1 نعم هذا صحيح إن نقص عن الأصل وأما إن نقص عن الزيادة فلا.

2 ولو قيل أنه عطف بحسب المعنى لكان أولى لأن الكلام على العطف، ولأن الأصل عدم التقدير.

51-{ القسم الأول من مباحث الفن الإلـهيات }

23- فواجب له الوجود والقدم ## كذا بقاء لا يُشاب بالعدمْ

(قوله فواجب له ... إلخ) أي إذا أردت معرفة ما يجب له تعالى فأقول لك: واجب له .. إلخ، فالفاء فاء الفصيحة، والضمير المجرور عائد عليه تعالى، وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام: إلهيات، وهي المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالإله، ونبويات: وهي المسائل التي يبحث فيها عما يتعلق بالأنبياء، وسمعيات: وهي المسائل التي لا يُتَلَقّى أحكامُها إلا من السمع[1] وقد شرع في تفصيل ذلك مقدماً الإلهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى، وما يتعلق به مقدم على غيره، وبدأ بالواجب لشرفه، وإنما قدم منه الوجود لأنه كالأصل وما عداه كالفرع[2]، لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى، وجواز ما يجوز في حقه تعالى لا يتعقل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى.

ثم إن المصنف قدم الخبر للاهتمام، لأن المقصود الحكم بالوجوب، وقد يقال: الظاهر إعراب "واجب" مبتدأ، وسوغ الابتداء به مع كونه نكرة عمله في الجار والمجرور، والوجود وما بعده خبر، فكأنه قال: الواجب المتقدم ذكره هو الوجود وما عطف عليه.

52-{ الصفة النفسية لله تعالى، وهي الوجود }

ومعنى كونه تعالى واجب الوجود: أنه لا يجوز عليه العدم، فلا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً، والدليل على وجوب الوجود له تعالى أن تقول: الله يجب افتقار العالم إليه، وكل من وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود، ينتج: الله واجب الوجود، دليل الصغرى: ما تقدم من أن العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث، ودليل الكبرى[3]: أنه لو لم يكن[4] واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر إلى محدث ويفتقر محدثه إلى محدث، فإن رجع الأمر إلى الأول مباشرة أو بواسطة فالدور، لأنه دار الأمر ورجع إلى مبدئه، وإن تتابعت المحدثون واحداً بعد واحد إلى ما لا نهاية له فالتسلسل؛ لأنه تسلسل الأمر وتتابع، وكل من الدور والتسلسل محال، فما أدى إليه وهو افتقاره إلى محدث محال، فما أدى إليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال، وإذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب،

---

1 وأما غير هذه الأقسام الثلاثة مما تقدم في هذه المنظومة فمن التوابع لهذا الفن، وقد جعلها المصنف مقدمة له.

2 إنما قال: كالأصل لأن الوجود لو كان أصلاً حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لأن الأصل يتقدم على الفرع، أفاده الزبيدي في شرح الإحياء (88/3).

3 قوله: "ودليل الكبرى .. إلخ" ما جعل دليلاً على الكبرى يصح أن يكون دليلاً على وجوب الوجود له تعالى، ويكون مغنياً عن القياس بان يقال: لو لم يجب الوجود له تعالى لكان جائزه.. إلى آخر ما في المحشي. أجهوري.

4 قوله: "أنه لو لم يكن ... إلخ" الضمير فيه راجع إلى كل من وجب افتقار العالم إليه لا إلى الله تعالى بخصوصه.

53-{ حقيقة الدور والتسلسل وبيان استحالتهما }

وحقيقة الدور توقف الشيء على ما توقف عليه إما بمرتبة أو أكثر، وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية،

وإنما كان الدور مستحيلاً لأنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها، فإذا فرضنا أن زيداً أوجد عمراً وأن عمراً أوجد زيداً، لزم أن زيداً متقدم على نفسه متأخر عنها، وأن عمراً كذلك[1]،

وإنما كان التسلسل مستحيلاً لأدلة أقامها المتكلمون أجلها برهان التطبيق، وتقريره أنك لو فرضت سلسلتين[2]، وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له،

---

1 وحاصل هذا الدليل: أن صريح العقل يجزم بأن ما لم يوجد لم يؤثر، فلو أثر الشيء في مؤثره يلزم تقدمه على مؤثره المتقدم عليه، وهو محال، وقد استدلوا على كون الدور محالاً بدليل آخر، وهو:

أن نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب، ونسبة المعلول إلى العلة بالإمكان، أي إن العلة المؤثرة في الوجود لابد ان تكون واجبة الوجود والمعلول لابد ان يكون جائز الوجود، فلا يجتمعان في الشيء بالنسبة إلى أمر معين، فضلاً عن اجتماعهما في الشيء بالنسبة إلى نفسه.انظر اشارات المرام (86)

54-{ تقرير برهان التطبيق ودلائل أخرى على بطلان التسلسل }

2 قوله: وتقريره أنك لو فرضت سلسلتين .. إلخ تفصيل برهان التطبيق هكذا لو كان التسلسل جائزاً لجاز فرض سلاسل كثيرة حادثة وقيدنا بالحادثة لأن التسلسل إنما يلزم إذا فرضنا عدم انتهاء سلسلة المحدثات إلى قديم، ولو جاز فرض سلاسل كثيرة لجاز فرض سلسلتين كالتالي:

وهو أن تأتي سلسلتان من الأزل متواليتان معاً –أي متقابلتي الحلقات- ثم تنتهي إحداهما قبل ألف سنة مثلاً وتنقطع عن الاستمرار، وتستمر الأخرى إلى الآن، فالسلسلتان لا يخلوان إذا طبقنا بينهما –أي قابلنا حلقات كل منهما بالأخرى من هذا الجانب –من أن يوجد إزاء كل حلقة من إحداهما حلقة في الأخرى بأن لا توجد في السلسلة الزائدة حلقة لا يوجد ما يقابلها في الناقصة، بل يوجد في الناقصة من الحلقات ما يقابل كل حلقات الزائدة فيلزم مساواة الناقص للزائد، وهو محال لأنه يلزم أن لا يكون الزائد زائد ولا الناقص ناقصاً، وهو جمع بين النقيضين.

أولا يوجد في الناقصة من الحلقات ما يقابل كل حلقات الزائدة كما هو شأن الناقص والزائد، والزائدة زائدة على الناقصة بمقدار محدود وهو المقدار الذي استمر بعد انقضاء الناقصة منذ ألف سنة مثلاً ولنفرضه ألف حلقة فتكون هي أيضاً متناهية، وهو خلاف المفروض لأن المفروض استمرارها في جانب الماضي لا إلى نهاية فيلزم الجمع بين النقيضين وهو تناهي غير المتناهي.

فجواز التسلسل مستلزم لجواز المحال الذي هو إما مساواة الناقص للزائد أو تناهي غير المتناهي، وكل ما هو مستلزم لجواز المحال محال، هذا ولنا أن نستدل على امتناع التسلسل بما يلي:

والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية له، وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من

1- وهو أن التسلسل إنما يفرض في الممكنات والحوادث، وذلك لعدم انتهائها إلى واجب الوجود، فإن الحوادث عند ما تنتهي إلى واجب الوجود تنقضي السلسلة فإذن معنى التسلسل فرض جملة من الحوادث لا نهاية لها.

وهذا تناقض، وذلك لأن الحادث ما له أول، وجملة الحوادث لابد لكل واحد منها من أول، فيكون لمجموعها أول، فالقول بجملة حوادث لا أول لها تناقض.

لأن حدوثها يستلزم وجود أول لها، وقد اختصر البيهقي هذا الدليل فقال في شعب الإيمان (137/1): ويستحيل وجود محدثات واحد قبل واحد لا إلى أول لاستحالة الجمع بين الحدوث ونفي الابتداء، فثبت أنه تعالى قديم لم يزل.

2- إن الممكنات لو تسلسلت لا إلى نهاية لاحتاج المجموع إلى علة ترجح وجودها على عدمها لاتصافها بصفة الإمكان، ولا يجوز أن تكون العلة نفسها، ولا جزءاً منها، فتعين أن تكون خارجة واجبة، وذلك لأن المفروض أن المجموع -الذي هو نفسها- ممكن فلابد له من سبب مغاير له خارج عنه، إذا الداخل فيها الذي هو جزئها لاتصافه بصفة الإمكان -كما لا يكون علة لنفسه لا يكون علة للمجموع، فتعين الخارج، والخارج لا يكون ممكناً لأنا قد فرضناه خارجاً عن الممكنات فتعين أن يكون واجبا فتقطع السلسلة عنده.

ومن هذا الدليل أخذ شيخ الإسلام مصطفى صبري دليل الأصفار والأرقام فقال ما حاصله: كما أن الأصفار لا تكون رقماً ولا تدل على عدد من الأعداد وتكون مهملة غير دالة على معنى، ما لم تستند إلى رقم من الأرقام بانضمامه إليها.

كذلك الممكنات ما لم تستند إلى واجب يفيض عليها الوجود ويرجح جانب الوجود فيها على العدم لا تكون شيئاً مذكوراً ولا تدخل إلى الوجود، فالممكنات في قبولها للوجود والعدم بمنزلة الأصفار في قبولها لأن تكون أرقاماً دالة على الأعداد وأن لا تكون، وكما أن الأصفار الأصل فيها أن لا تدل على عدد، ولا تدل عليه إلا باستنادها إلى رقم يفيض عليها صفة الرقمية، كذلك الممكنات الأصل فيها العدم ولا تدخل الوجود إلا باستنادها إلى واجب يفيض عليها صفة الوجود.

3- أن نسبة سلسل الممكنات وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجح، أي كما أنها لا يجوز أن تكون موجودة بنفسها، لا يجوز أن تكون مؤثرة في إيجاد غيرها أو نفسها، فلا يصلح شيء منها للعلية، وينتفي التسلسل.

4- قال أبو يعلى الحنبلي في المعتمد: لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة، خلافاً للملاحدة.

والدليل عليه أن كل جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً لعلم ضرورة أنها زادت، وكذلك عند النقص، وإذا كان كذلك وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة والنقصان عليها، لأن كل ما يأتي فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهياً من جهة العدد.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن التسلسل المحال هو التسلسل في جانب الماضي وهو الذي دلت الأدلة القطعية على امتناعه، وأما في جانب المستقبل فالتسلسل جائز وواقع كما في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار والفرق أن كل ما دخل في الوجود من الحوادث لابد أن يكون متناهياً محصوراً والتسلسل في جانب المستقبل ليس باعتبار الأمور الموجود، بل باعتبار الأمور المقدرة التي لم تدخل الوجود، فإنه لا يحدث منها حادث محقق إلا وبعده حوادث مقدرة غير متناهية، وكل ما يدخل الوجود منها متناه محصور بين حاصرين.

أولهما[1]، فكلما طرحت من الآنية واحداً طرحت في مقابلته من الطوفانية واحداً وهكذا، فلا يخلو: إما أن يفرغا معاً فيكون كل منهما ما له نهاية وهو خلاف الفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضاً كذلك، لأنها إنما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان إلى الآن، ومن المعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة، ويتعلق به مباحث تطلب من المطولات

(قوله: الوجود) أي الذاتي[2]، بمعنى أن وجوده لذاته لا لعلة: أي أن الغير ليس مؤثراً في وجوده تعالى، وليس المراد أن الذات أثرت في نفسها، إذ لا يقوله عاقل، وإنما ضاق عليهم التعبير، فثمرة القيد تظهر في المتحترز، وأما الوجود غير الذاتي كوجودنا فهو بفعله تعالى.

55-{ وحدة الوجود}

وبعضهم لا يشاهد[3] لغيره وجوداً، وهذا يسمى عندهم وحدة الوجود، وقد غرق فيه من غرق حتى وقع من بعض الأولياء ما يوهم الاتحاد والحلول كقول الحلاج: أنا الله، وكقول بعضهم ما في الجبة إلا الله، وهذا اللفظ لا يجوز شرعاً لإيهامه، لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال فيؤَوَّل ما يقع منهم بما يناسبه، وممن أفتى بقتل الحلاج حين قال: المقالة السابقة: الجنيد، كما في شرح الكبرى[4].

ومن اللفظ الموهم ما شاع على ألسنة العوام من قولهم: موجود في كل الوجود، ففيه إشارة إلى وحدة الوجود، لكنه ممتنع لإيهامه الحلول.

وقد اختلف في الوجود هل هو عين الموجود أو غيره كما سيأتي، فقال الأشعري: الوجود عين الموجود، وقد اختلف العلماء في فهم المراد من عبارة الأشعري، فبعضهم أبقاها على ظاهرها، وعليه يكون في عدّ الوجود صفة تسامح، لأنه يقع صفة في مجرد

---

(1) أي من الآن لا من جانب الماضي.

2 كون الوجود ذاتياً مفهوم من الوجوب لأن الوجود الواجب لا يكون إلا ذاتياً.

3 قوله: لا يشاهد: أي لا (لا يعتقد) وإلا لكان كفراً لأنه إما أن يعتقد الموجودات كلها الله أو ينكر الموجودات ما عدا الله تعالى فيكون إنكاراً للمكلف والأنبياء والشرائع والحشر والجنة .. إلخ، وكلاهما كفر وهذه الحالة تعرض للانسان من غلبة تولهه بالله تعالى وشدة تعلقه به وغلبة استيلاء عظمته تعالى وكبريائه على قلبه وحسه فيرى كأن ما عداه عدم محض وفان، أي يغلب عليه هذا الوهم والخيال ومع ذلك يبقى معتقداً لوجود ما عداه تعالى، ويبقى متقيداً بالشريعة، وقد يسكر بشراب هذا الوهم والخيال ويتفلت من الشريعة، فوحدة الوجود التي أثبتها الصوفية ليست عقيدة وإنما هي حالة غير اختيارية وانبهار يعرض للسالك مما ذكرناه ثم يزول، والدليل على ذلك أن الصوفية عدوها من المقامات التي يمر بها السالك في أثناء سيره، ثم يتجاوزها إلى ما بعدها من المقامات، وليست العقيدة كذلك وأما وحدة الوجود كعقيدة فقد قال بها بعض الفلاسفة.

4 قتل الحلاج سنة (309) وتوفي الجنيد قبله سنة (298) فلعل الحلاج كان يصدر منه مثل هذا الكلام قبل وفاة الجنيد، وكان الجنيد يقول بجواز قتله من أجل ذلك.

اللفظ، كأن يقول: الله موجود، والمحققون كالسعد وأضرابه أولوا عبارة الأشعري فقالوا: ليس المراد العينية حقيقة، بل المراد أنه ليس زائداً على الذات في الخارج بحيث تصح رؤيته[1]، فلا ينافي أنه أمر اعتباري[2]، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وعليه فلا يكون في عد الوجود صفة تسامح، لأن الصفة يكفي فيها مغايرة الموصوف وإن لم تكن زائدة في الخارج، كيف وقد عدوا السلوب صفات كالقدم والبقاء.

وقال الرازي وجماعة: الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة للموصوف، وعليه فقد عرفوا الوجود بأنه (الحال الواجبة للذات ما دامت الذات، حال كون تلك الحال غير معللة بعلة)، والمراد بكونها حالاً أنها واسطة بين الموجود والمعدوم، على القول بثبوت الواسطة التي هي الحال، ومعنى كونها واجبة للذات ما دامت الذات: أنها ثابتة مدة دوام الذات وخرج بقولنا "غير معللة بعلة" الحالة المعللة بعلة كالكون قادراً، فإنه حال معلل بعلة أي لازم لملزوم وهو القدرة[3]، ورجح بعضهم أن الخلاف لفظي فحمل كلام

---

1 الأولى بحيث يصح وجود الذات بدونه كالسواد للأسود.

2 لعله أراد أنه انتزاعي كما فصلنا في التعليق الآتي قريباً.

56- {بيان مذهب من قال بعدم زيادة الوجود على الذات، ومذهب من قال بزيادته}

3 تفصيل مذهب من قال بعدم زيادة الوجود على الذات، ومذهب من قال بزيادته كما يلي: قال الأشعري وغيره: إن وجود الشيء في الخارج واجباً كان الشيء وهو الله تعالى أو ممكناً –وهو الخلق- عينه أي ليس زائداً عليه.

وليس معنى العينية الاتحاد في المفهوم لاختلاف المفهومين قطعاً، ولا في الما صدق لأن ما صدق عليه الشيء أمر خارجي، وما صدق عليه الوجود أمر ذهني انتزاعي ينتزعه الذهن من الماهية الموجودة في الخارج.

وإنما معنى كونه عينه أنه غير ممتاز عن الشيء بأن لا يكون له هوية خارجية بمعنى أنه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، بل هوية واحدة هي هوية الموجود، وإذا لم يكن زائداً كان اتصاف ماهية الموجود به غير حقيقي، أي ليس اتصافاً بشيء زائد في الخارج، بل في الذهن بحسب نفس الأمر بمعنى أن العقل إذا تصور الموجود انتزع منه الوجود أمراً زائداً على حقيقته، وحاصله أن الوجود –وهو الكون المقابل للعدم- هو نفس كون الذات ذاتا بمعنى أنه ليس لكل من الماهية والوجود هوية ممتازة عن الأخرى، وليس الوجود عرضاً قائماً بالذات بعد كون الذات ذاتاً، وثبوت هويته في الخارج والأعيان كقيام السواد بالجسم. فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فإما أن يعرضه في الخارج، وهو محال ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم أن يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها، فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود، وكونها موجودة بوجودين، وهو تحصيل الحاصل وإما أن يعارضه في الذهن والشيخ لايقول بالوجود الذهني للماهيات، فإذا لم يكن عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الأمر، فيكون عين الماهية الموجودة.

وحاصل هذا القول أن الوجود ليس موجودا في الخارج، بل الخارج ظرف للموجود لالوجوده.

وقال كثير من المتكلمين: إن وجود الشيء غيره أي زائد عليه بمعنى أن له ماهية متمايزة موجودة في الذهن لا في الخارج تعرض لماهية الشيء في الذهن.

الأشعري على أن الوجود ليس زائداً في الخارج، فلا ينافي أنه حال، وهو مراد الثاني، وجرى على ذلك المصنف في الشرح، وقيل: الخلاف حقيقي، فقول الأشعري محمول على أنه أمر اعتباري على التحقيق؛ وقول غيره محمول على أنه حال.

ويكفي المكلف أن يعرف أن الله موجود، ولا يجب عليه أن يعرف أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته كما قال سيدي محمد الصغير؛ لأن ذلك من غوامض علم الكلام.

واعلم أن الوجود صفة نفسية، وإنما نسبت للنفس أي للذات، لأنها لا تتعقل إلا بها، فلا تتعقل نفس إلا بوجودها[1]، والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، كأن يقال: الوجود صفة لله تعالى[2]، فقولنا: "صفة" كالجنس وقولنا "ثبوتية" يخرج السلبية كالقدم والبقاء؛ وقولنا "يدل الوصف بها على نفس الذات" معناه أنها لا تدل على شيء زائد على الذات، فقولنا: "دون معنى زائد" تفسير مراد لقولنا "على نفس الذات" ويخرج بذلك المعاني لأنها تدل على معنى زائد على الذات، وكذلك المعنوية فإنها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني

فالنزاع في أن الوجود زائد وليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني، فمن نفاه كالشيخ، قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً واجبة كانت الماهية أو ممكنة، ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن، فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه. وأورد على هذا المذهب أن الوجود إن قام بالشيء حال عدمه اجتمع النقيضان، أو حال وجوده لزم تحصيل الحاصل، واستدعاء الوجود وجوداً آخر فيتسلسل: والجواب أن الوجود يقوم بالشيء لا بشرط كونه معدوماً ولا بشرط كونه موجوداً، بل في زمان كونه موجوداً بهذا الوجود لا بوجود آخر والمحال إنما هو تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل.

والحاصل أن معنى كون الوجود زائداً على الشيء أن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم، وإن لم يخل منهما.

وليس معنى قولنا: إن الوجود قام بالشيء من حيث هو أنه قام بالشيء وهو غير موجود ولا معدوم حتى يلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم، بل معناه أنه حال قيامه به موجود بذلك الوجود لا بوجود آخر وإن كان معدوماً قبله.

ومما يجدر التنبيه عليه أن الوجوب كالوجود لأن الوجوب تأكد الوجود، فإنه بمعنى تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم، ويعبر عنه بكون الذات مقتضياً لوجوده، في الخارج اقتضاءً تاماً، فيجري فيه من الخلاف والتفصيل ما يجري في الوجود.

انظر شرح المواقف (2/127-156) وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار وحاشية الشربيني (2/492-494) وحاشية الكلنبوي على الجلال (1/232) وإشارات المرام (95).

1 النفس بمعنى الموجود الخارجي، وهو لا يتعقل إلا بوجوده، فلا يعترض على هذا الكلام بأن بعض المعدومات تتعقل مع عدم وجودها كشريك الباري وكبحر من زئبق.

2 هذا تصوير للوصف بها.

57-{ الصفات السلبية لله تعالى }

(قوله والقدم) أي وواجب له القدم[1]، فهو معطوف على الوجود، وهذا شروع في الصفات السلبية[2]: أي التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وليست منحصرة على الصحيح، وعدّ المصنف منها خمسة لأن ما عداها من نفي الولد والصاحبة والمعين وغير ذلك مما لا نهاية له راجع إليها ولو بالالتزام، فهي أمهاتها: أي أصولها المهمات منها،

58-{ القدم لله تعالى }

والمراد بالقدم في حقه تعالى: القدم الذاتي[3]، وهو عدم افتتاح الوجود، وإن شئت قلت هو عدم الأولية للوجود[4]، وأما القدم في حقنا فالمراد به الزماني وهو طول المدة

---

1 **قال الزبيدي في الإتحاف (952): وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى؟ فمن راعى معناه جوزه، ومن راعى كونه لم يرو نصاً منع لأن الأسماء توقيفية، ومنهم من أورد فيه نصاً من السنة، فعلى هذا يصح، وقال (31/2) أجمعت الأمة على وصفه تعالى به، وورد ذكره في بعض الأخبار التي ذكرت فيها الأسماء الحسنى، ثم ساق الخبر بسنده.**

أقول: إن إطلاق المتكلمين للقديم ونحوه كالصنائع والأزلي والأبدي عليه تعالى ليس على وجه التسمية والإطلاق على خصوص ذاته تعالى وهو الذي يحتاج إلى التوقيف والإذن الشرعي، بل إنما يطلقونه على مفهوم كلي صادق عليه تعالى، والإطلاق بهذا المعنى لا يحتاج إلى التوقيف كما قال العلماء: كما أن إطلاق الشارع بهذا المعنى لا يكون إذناً في الإطلاق على وجه التسمية، وذلك كإطلاق الخادع في قوله تعالى: ×وهو خادعهم÷ وإطلاق الرفيق في قوله عليه الصلاة والسلام: =إن الله رفيق يحب الرفق+ فإن هذا من الإطلاق على مفهوم كلي صادق عليه تعالى: وهو ليس إذناً في التسمية.

وسيأتي لهذه المسألة مزيد من التفصيل عند قول الناظم: واختير أن أسماه توقيفية .. إلخ.

2 **قال الزبيدي في شرح الإحياء (136/2).**

وقد جرت عادة المتأخرين أن يذكروا أولاً من صفاته تعالى صفات السلب ثم يتبعوها بذكر صفات المعاني السبع أو الثمانية، وهذا من باب تقديم التخلية على التحلية، وتسمى أيضاً بصفات الذات وصفات الإكرام، وصفات الثبوت ثم يتبعونها بالصفات المعنوية، وهي المشتقة من صفات المعاني، وأخروها عن المعاني لتوقفها على المعاني اشتقاقاً وتحققاً كالعالم المشتق من العلم المتوقف تحققه على اتصاف الذات بالعلم .. وهذا العرف اصطلاح للمتأخرين، وأما المتقدمون فلم يفرقوا بين المعاني والمعنوية، ويطلقون عليها المعاني.

3 **هذا المعنى هو بحسب اصطلاح المتكلمين وليس بحسب اللغة، والمعنى اللغوي للقدم هو التقادم بحسب الزمان.**

4 **هذا مبني على عد القدم من الصفات السلبية وهو المشهور، وإذا جعلناه عبارة عن الوجود المستمر كان صفة نفسية كالوجود، قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القدم، فنقل عن الشيخ أنه من صفات المعاني، وهو قول عبد الله بن سعيد، وقيل من الصفات النفسية، وإليه رجع الشيخ، والحق أنها من الصفات السلبية، فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية إذ السلب داخل في مفهومه إذ القدم هو عدم سبق العدم على الوجود (إتحاف: (95/2).**

وضبط بسنة، حتى إذا قال: كل من كان من عبيدي قديماً فهو حرّ، عتق من له عنده سنة، وهذا مستحيل في حقه تعالى؛ وكذا القدم الإضافي كقدم الأب بالنسبة للابن، فتحصل من هذا أن القدم ثلاثة أقسام: ذاتي، وزماني، وإضافي، فإن قلت: إن وجوب الوجود يستلزم القدم بل والبقاء فذكرهما بعده محض تكرار؟ قلت: علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام، بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل في هذا الفن، فلا يستغنون بملزوم عن لازم ولا بعام عن خاص،

ودليل القدم: أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، إذ لا واسطة، ولو كان حادثاً لافتقر لمحدث، ولو افتقر لمحدث لافتقر محدثه إلى محدث لانعقاد المماثلة بينهما، فيلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال، فما أدى إليه وهو افتقار لمحدث محال فما أدي إليه وهو كونه حادثاً محال، فما أدى إليه وهو عدم كونه قديماً محال، وإذا استحال عدم كونه قديماً ثبت كونه قديما وهو المطلوب[1]،

59-{ القديم والأزلى }

واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول أن القديم: هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي: ما لا أول له عدمياً أو وجودياً فكل قديم أزلي ولا عكس، الثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي: ما لا أول له عدمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد، الثالث: أن كلاً منهما ما لا أول له عدمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أولا، وعلى هذا فهما مترادفان؛ فعلى الأول الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية، بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية فإنها توصف بالقدم والأزلية، وعلى الثاني الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية، بخلاف الذات العلية فإنها توصف بكل منهما، وعلى الثالث كل من الذات والصفات مطلقاً يوصف بالقدم والأزلية فتدبر[2].

60-{ البقاء لله تعالى }

(قوله: كذا بقاء) التنوين للتنويع والتعظيم[3]: أي نوع من أنواع البقاء عظيم مثل المذكور من الوجود والقدم في الوجوب له تعالى، فاسم الإشارة عائد على المذكور من الوجود والقدم، والجامع هو الوجوب له تعالى، والمراد به في حقه تعالى: عدم الآخرية للوجود، وإن شئت قلت: عدم اختتام الوجود؛ ودليل البقاء له تعالى: أنه لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم، لما تقدم في كلام المصنف من قوله:

---

1 و لك أن تقرر دليل القدم هكذا: صانع العالم واجب الوجود، وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته، وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال، وكل ما عدمه محال لا يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم، فصانع العالم قديم.

2 الظاهر أن هذا الخلاف اختلاف في الاصطلاح لا طائل تحته وأما في اللغة فالقدم هو الزماني أو الإضافي.

3 المراد بالبقاء هنا المعنى الاصطلاحي الخاص بالله تعالى ولا معنى للتنويع والتعظيم فيه.

وكل ما جاز عليه العدم ## عليه قطعاً يستحيل القدم

كيف وقد سبق قريباً وجوب القدم له تعالى، وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه، وقد اتفق العقلاء على هذه القضية كما في العكاري على الكبرى، وأورد عليها عدمنا في الأزل فإنه قديم، بناء على القول بترادف القديم والأزلي فهو كعدم المستحيل فلم جاز انقطاعه بوجودنا فيما لا يزال؟ أجيب بأن هذه القاعدة إنما هي في القديم الوجودي، إذ الدليل إنما قام فيه كما ذكره الإمام ابن ذكري، وقال الفهري إن الإيراد من أصله مدفوع بأن وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا في الأزل، وإلا لوجدنا في الأزل وهو محال، قال العلامة اليوسي: وهو ظاهر، لكن قال العلامة الأمير: ولك أن تقول: لم يظهر، لقولهم "كل قديم فهو باق[1]" فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال مضر[2] فالظاهر الجواب الأول اهـ. لا يقال: أي فرق بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك، فإن كلاً منهما واجب في الأزل، لأنا نقول: وجوب عدمنا مقيد بالأزل فهو ممكن فيما لا يزال، وأما عدم المستحيل فواجب على الإطلاق[3].

[تنبيه] علم مما تقدم أن الله تعالى لا أول له ولا آخر، وإن عدمنا في الأزل لا أول له وله آخر، وأما المخلوقات فلها أول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له أول ولا آخر له، فكل منهما باق لكن شرعاً لا عقلاً، لأن العقل يجوز عدمهما، فالأقسام أربعة (قوله: لا يشاب بالعدم) أي لا يخلط بالعدم، والمراد من ذلك أنه لا يلحقه عدم، لأن حقيقة المخالطة تقتضي الاجتماع، والبقاء لا يجتمع مع العدم إلا أن يقدر مضاف: أي لا يشاب بجواز العدم، وهو معنى البطلان في قوله لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ## وكل نعيم لا محالة زائل.

أي من نعيم الدنيا كما يدل عليه بقية القصيدة، فلا يرد عليه نعيم الجنان، واحترز المصنف بذلك من بقائنا فإنه يشاب بالعدم ويخلط به لأنه[4] مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعداً، وهذا مستحيل في حقه تعالى، لأن الزمان حركة الفلك، أو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام[5]، كما في قولك "آتيك طلوع الشمس"

---

1 قوله "القولهم كل قديم .. إلخ" معناه أن القديم لا ينقطع في الأزل، ولا فيما لا يزال، وعلى هذا المعنى يحمل قولهم: كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، فمعناه أن القديم لا ينعدم أصلاً لا في الأزل ولا فيما لا يزال، وحينئذ يرد عليه عدمنا الأزلي لانقطاعه بفراغ الأزل ودخول ما لا يزال، والفهري يسلم هذا الانقطاع لأنه جعل وجودنا قاطعاً لعدمنا فيما لا يزال الذي به انتهى عدمنا الأزلي، وبهذا ظهر رد العلامة الأمير علي الفهري. أجهوري.

2 قوله: "فانقطاع الاستمرار ... إلخ" معناه أن العدم الأزلي انقطع استمراره بفراغ الأزل ودخول ما لا يزال، وخلقه العدم فيما لا يزال، وقوله "مضر" أي مؤد إلى بقاء الإشكال. أجهوري.

3 وذلك لأن عدمه مقتضى ذاته كوجود الواجب فكما لا يجوز انقطاع وجود الواجب لا يجوز انقطاع عدم الممتنع.

4 أي: لأن بقائنا.

5 قوله: لأن الزمان حركة الفلك، هذا هو مذهب الفلاسفة، وقوله: أو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام، هذا هو مذهب المتكلمين.

وهذا التعريف يحتاج إلى الإيضاح والتحقيق، فإنه قد خفي معناه على كثير من العلماء والمؤلفين مثل الشارح الباجوري.

فنقول: الزمان عند المتكلمين عبارة عن الوقت الذي تقع فيه الحوادث متقارنة أو متقدماً بعضها على بعض، فذلك الشيء الذي تقع فيه الحوادث وتقع فيه المعية والمقارنة والتقدم والتأخير بين الحوادث هو الزمان، وهو أمر غير موجود، بل هو أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعينه إلا باعتبار الحوادث التي جعلت أعلاماً له، فالحوادث يمكن أن يجعل كل منها دالاً عليه باعتبار وقوعها فيه، قاله المحقق السيلكوتي، فالزمان عبارة عن أمر وهمي تقع فيه الحوادث، وليس عبارة عن مقارنة هذا الأمر الوهمي للواقع فيه كما تفيده عبارة المتكلمين هذه، فقد تسامحوا فيها من جهة أن كون الأمر الوهمي زماناً للواقع فيه باعتبار مقارنته له.

وكذلك ليس الزمان عبارة عن مقارنة الحوادث بعضها ببعض، كما يدل عليه كلام الشارح وغيره ممن خفي عليه مراد المتكلمين بهذا التعريف كالعطار في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع، وذلك لأن المعية ليست نفس ما تقع فيه الحوادث وهو الزمان، بل معية الحوادث بعضها لبعض ومقارنتها واقعة في الزمان كالحوادث نفسها، ومقيَسة تلك الحوادث بعضها إلى بعض بالمعية والتقدم والتأخر.

ففي قولك: آتيك وقت طلوع الشمس أو قبله أو بعده، الزمان هو وقت طلوع الشمس، وهو أمر موهوم ينتزعه العقل من مقارنة الإتيان لطلوع الشمس أو من تقدمه عليه أو من تأخره عنه، وقد جعل طلوع الشمس علما عليه، والمعية والتقدم والتأخر إنما تعتبر باعتبار الحوادث، ونسبة بعضها إلى بعض، وهي هنا الإتيان وطلوع الشمس.

فالموجود هو الحوادث وتقدم بعضها على بعض، وتأخر بعضها عن بعض ومقارنتها.

وأما الزمان فلا وجود له في الخارج، وإنما هو امتداد موهوم يحكم به الوهم وينتزعه من هذه المقارنة والتقدم والتأخر.

وباعتبار هذا الوجود الوهمي الانتزاعي للزمان يحكمون عليه بأنه من جملة الممكنات، لأن وجوده تابع لوجود الممكنات، ومنتزع منها، وبهذا الاعتبار حكموا بكون الزمان موجوداً عند وجود العالم لا قبله، مع اتفاقهم على أنه موهوم معدوم في الخارج، وذلك لأنه موجود في نفس الأمر، وليس مثل المعدومات الاختراعية: كأنياب أغوال، وبحر من زئبق هذا.

وقد يعبر الاشاعرة عن الزمان بتعبير آخر. وإليك كلام المواقف مع شرحه (113/5): (وخامسها) اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لإبهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا، وإنما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فإذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال: عند طلوع الشمس اذا كان) المخاطب الذي هو السائل(مستحضراً لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره: متى طلوع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك اختلف الزمان، بالنسبة إلى الأقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده. انتهى. وظاهر هذا التعريف مخالف لما هو المشهور من مذهب الاشاعرة من ان الزمان عندهم عبارة عن امر موهوم، فإما ان يقال: ان مقصودهم بهذا التعبير ان الزمان امر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه، ولا سبيل الى فهمه وتعيينها الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له، فيكون هذا التعريف موافقا لما هو المشهور من مذهبهم، او يقال: ان ما هو ظاهر هذا القول مذهب لبعضهم فقد جعل ابن سينا في

فالزمان هو مقارنة الإتيان المتجدد الموهوم لطلوع الشمس المتجدد المعلوم[1]، وكل من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث، ولا يقترن بالحادث إلا من كان مثله، ومحل كونه مستحيلاً إذا كان على وجه الحصر بأن يقال: وجوده ليس إلا في زمان، وإلا فهو تعالى موجود قبل كل شيء وبعده ومعه.

الشفاء هذا المذهب مقابلا لمذهب كونه أمراً وهميا، وقال: إن أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجودا. ذكر هذين الوجهين السيلكوتي في تعليقه على شرح المواقف.

ويطلق الزمان في العرف على معنى آخر، وهو مرور الأيام والليالي، وذلك تابع لحركات الفلك، والفلك مع حركاته حادث، فالزمان حادث بالمعاني المذكورة كلها، وكلها منتفية بالنسبة إلى الباري تعالى.

وبهذا البيان يتضح فساد ما قد يقال: القول بالقدم لله تعالى يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود وبقاء إلا بزمان، وأنتم لا تقولون به.

وذلك لأن الزمان لا وجود له بدون وجود حوادث، ومعية بينها وتقدم وتأخر لبعضها عن البعض، فهو مفقود قبل وجود الحوادث.

1 هذا خطأ، بل الزمان هو وقت طلوع الشمس، وهذا الوقت متجدد موهوم يحدد به الإتيان الذي هو متجدد معلوم كما أن طلوع الشمس أيضاً متجدد معلوم.

61-{ مخالفة الله للحوادث }

24- وأنه لما ينال العدم ## مخالف، برهان هذا القدم

(قوله: وأنه لما ينال العدم ## مخالف) أي وواجب له أنه تعالى مخالف للحوادث التي يلحقها العدم فهو بفتح الهمزة من "أن" واسمها الضمير العائد عليه تعالى وخبرها مخالف، ويتعلق به الجار والمجرور قبله، وإنما قدمه لضرورة النظم، و"ما" واقعة على الحوادث، وعائدها محذوف، وأنَّ وما دخلت عليه في تأويل مصدر معطوف على الوجود، والتقدير: وواجب له تعالى مخالفته للحوادث التي يلحقها العدم، وبذلك يندفع ما في حاشية الشيخ العدوي من أن في كلام المصنف تسمحاً، لأن الصفة مخالفته لا أنه مخالف، ووجه اندفاع ذلك أن القاعدة سبك "أن" المفتوحة بمصدر من خبرها وهو شائع في العربية فلا يقال فيه تسمح، وجَعلنا بذلك معطوفاً على الوجود أولى من جعله خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير والصفة الثالثة من الصفات السلبية أنه .. الخ، وكلام الشيخ عبد السلام في هذا المقام حل معنى لا حل إعراب، وإن أوهمت عبارته خلاف ذلك؛ وإنما أسند المخالفة له تعالى[1] لأنها تنزيه، والموصوف به الله لا الحوادث[2]، وكما أنه تعالى مخالف للحوادث مخالف للأعدام الأزلية كما علم من وصفه بالوجود، إذ هي ليست موجودة؛ وقد ذكر الشيخ عبد السلام في هذا المقام أن الأعدام الأزلية من الحوادث، وهو سهو، لأن الأعدام الأزلية واجبة كما تقدم، وقد ذكرها والده مثالاً للعدم السابق، ولم يجعلها من الحوادث، والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى، فلازم الجرمية التحيز، ولازم العرضية القيام بالغير، ولازم الكلية الكبر، ولازم الجزئية الصغر، إلى غير ذلك، فإذا ألقى الشيطان في ذهنك أنه إذا لم يكن المولى جرماً ولا عرضاً ولا كلاً ولا جزءاً فما حقيقته؟ فقل في رد ذلك: لا يعلم الله إلا الله ×لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ÷ (الشورى: من الآية11).

(قوله: برهان هذا القدم) أي دليل ما ذكر من أنه مخالف للحوادث: دليل القدم فكلام المصنف على تقدير مضاف، وتقرير البرهان: أن تقول: لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلاً لها، ولو كان مماثلاً لها لكان حادثاً، كيف وقد ثبت قدمه بالدليل السابق، ويصح إبقاء كلام المصنف على ظاهره، فيكون نفس القدم هو الدليل على المخالفة؛ لأن كل من وجب له القدم استحال عليه العدم، ولا شيء من الحوادث يستحيل عليه العدم فلا شيء منها بقديم، فثبتت المخالفة[3].

---

1 يعني كما أن الله تعالى متصف بمخالفة الحوادث كذلك الحوادث متصفة بمخالفته تعالى فلم أسند المخالفة إليه تعالى.

2 وكان الأولى أن يقول لأن المقام مقام بيان صفاته تعالى لا بيان صفات الحوادث.

3 قوله: "فثبتت المخالفة" بمعنى أن الله تعالى ليس من الحوادث، فالمخالفة المترتبة على هذا الدليل غير المخالفة المعدودة من صفاته تعالى؛ لأنها عبارة عن نفي الجرمية والعرضية، إلى غير ذلك مما تقدم، والمخالفة المترتبة على هذا الدليل عبارة عن كونه تعالى ليس داخلاً في الحوادث ولا معدوداً منها، فهذا الدليل غير ظاهر. أجهوري.

25- قيامه بالنفس وحدانية ## منزهاً أوصافه سنية

62-{ قيام الله تعالى بنفسه }

(قوله: قيامه بالنفس) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف والتقدير: وواجب قيامه بنفسه فـ "أل" في النفس عوض عن المضاف إليه، وقول الشارح "والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى قيامه بالنفس" حل معنى لا حل إعراب كما تقدم، وقد جعل بعضهم الباء في قوله "بالنفس" باء الآلة، وأصله للسكتاني، وفيه إساءة أدب؛ وقد تخلص الشيخ يحيى الشاوي من إساءة الأدب بأن فائدة ذلك تظهر في المقابل، أي لا بغيره، فالمعنى: أن الغير ليس آلة في قيامه تعالى، فهو نظير ما سبق في وجوده لذاته لا لعلة، ولكن الأولى أن الباء للسببية لأن الآلة واسطة الفعل ولا تناسب هنا، كما لا يناسب جعلها للتعدية، لأن مجرور الباء التي للتعدية يكون مفعولاً به معنى، كـ ×ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ÷ (البقرة: من الآية17) ولا كذلك ما هنا، وجعلها الشيخ الملوي بمعنى "في" فهي للظرفية المجازية، فالمعنى قيامه في نفسه ليس باعتبار شيء آخر، كما يقال: هذا العبد في نفسه يساوي كذا[1]: أي لا باعتبار شيء آخر معه، والمراد من النفس هنا الذات: فإنها تطلق على الذات كما هنا، وتطلق على الدم كما في قولهم "ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء" وعلى الأنفة كما في قولهم "فلان ذو نفس" وعلى العقوبة، قيل: منه قوله تعالى: ×وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ÷ (آل عمران: من الآية28) أي عقوبته، والحق أنه يجوز إطلاق النفس على ذات الله تعالى من غير مشاكلة، كما يدل له قوله تعالى: ×كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ÷ (الأنعام: من الآية54) خلافاً لمن زعم أنها لا تطلق عليه تعالى إلا مشاكلة، كما في قوله تعالى: ×تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ÷ (المائدة: من الآية116) ومعنى قيامه بنفسه: عدم افتقاره تعالى إلى المحل: أي الذات التي يقوم بها، لا بمعنى المكان؛ لأن ذلك علم من المخالفة للحوادث، وقال الغنيمي: ولا مانع من حمل المحل على معنييه هنا. وعدمُ افتقاره تعالى إلى المخصص: أي الموجد[2]، وهذا الثاني وإن كان يستغني عنه بالقدم، لكن تقدم أن العلماء لا يكتفون في هذا الفن بدلالة الالتزام لشدة خطر الجهل بالعقائد، فمعنى القيام بالنفس شيئان: عدم افتقاره إلى المحل، وعدم افتقاره إلى المخصص، والدليل على عدم افتقاره إلى المحل: أنه لو افتقر إلى محل لكان صفة، ولو كان صفة لم يتصف بصفات

---

1 أقول: أن الباء في قولهم قيامه بنفسه للإلصاق وذلك لأن هذا الكلام مقابل لقولنا "القيام بالغير" الذي هو وصف العرض والباء هنا للإلصاق فكذلك في مقابله، ومما ينبغي أن يعلم أن العبارة قد تضيق عن إفادة بعض صفاته تعالى فيعبر عنها بأقرب عبارة إليها ومنه ما هنا فأرادوا أن يعبروا عن عدم قيامه بالغير بطريق الإثبات فلم يجدوا غير عبارة قيامه بنفسه فعبروا به عنه على سبيل التسامح في التعبير. والله تعالى أعلم.

2 فيكون قوله قيامه بالنفس في مقابلة ثلاثة أمور ونافياً لها كلها، افتقاره إلى المحل وإلى المكان وإلى الموجد، لكن لا حق كلامه يخالف هذا.

المعاني والمعنوية[1] وهي واجبة القيام به تعالى للأدلة الدالة على ذلك، وهذا خلف بفتح الخاء: أي يستحق أن يرمي به خلف الظهر، أو بضمها أي كذب وباطل، وإذا بطل ذلك بطل ما أدى إليه وهو كونه صفة، فبطل ما أدى إليه أيضاً وهو افتقاره إلى محل، وإذا بطل افتقاره إلى محل ثبت عدم افتقاره إلى محل وهو المطلوب، والدليل على عدم افتقاره إلى المخصص أنه لو افتقر إلى مخصص لكان حادثاً كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتاً وصفات.

{تنبيه} علم من ذلك أنه مستغن عن المحل والمخصص معاً، وأما صفاته فهي مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار إلى الذات لما فيه من الإيهام، وقد أساء الفخر الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها، وذوات الحوادث مفتقرة إلى مخصص ومستغنية عن الذات التي تقوم بها، وصفات الحوادث مفتقرة إليهما معاً، فالأقسام أربعة، فتدبر

63-{ وحدانية الله تعالى }

(قوله: وحدانية) معطوف على "الوجود" بحذف حرف العطف: أي وواجب له وحدانية، وما ذكره الشارح حل معنى لا حل إعراب كما سبق، وهي بفتح الواو نسبة إلى الوحدة، فياؤها للنسب، والألف والنون للمبالغة كما في "رقباني" نسبة للرقبة، و "شعراني" نسبة للشعر، وقال يحيى الشاوي: لا يصح كون الياء للنسب، إذ المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شيء منسوب إليها، واختار جعلها للمصدر كما في الضاربية[2]، وأجاب الأولون بأن الشيء ينسب لنفسه مبالغة.

ومبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا الفن، ولذلك سمي باسم مشتق منها فقيل "علم التوحيد" ولعظم العناية به كثر التنبيه والثناء عليه في الآي القرآنية، فقال تعالى: ×وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ لا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ÷ (البقرة:163) إلى غير ذلك من الآيات، والمراد منها: وحدة الذات والصفات، بمعنى عدم النظير فيهما؛ وأما وحدة الذات بمعنى عدم التركب من أجزاء، فسبقت في المخالفة للحوادث، ووحدة الصفات بمعنى عدم

---

1 لأن الصفة حادثة كانت أو قديمة، لا تتصف بصفات المعاني والمعنوية، وأما الصفات السلبية كالقدم والنفسية كالوجود، فلا ريب في اتصاف الصفة بها، تقول مثلا القدرة قديمة .. الخ.

2 أقول: لم يقصد أحد بالوحدانية إلا المعنى المصدري وهو كونه تعالى واحداً منفرداً ليس له شريك لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله، ومثله الصمدانية ولا أحد يقصد بها معنى النسبة على أنه لا يصح إرادته.

والوجه أن الياء للمصدرية، والألف والنون للمبالغة، وأما الوَحد فإما مصدر بمعنى المنفرد مجازاً كما في جاء زيد وحده، وإما مخفف وَحَدَ بفتح الحاء أو كسرها كحسن أو فرح بمعنى منفرد، ولا يجوز حمل الوحد هنا على المعنى المصدري لأن ياء المصدرية إنما تدخل على غير المصادر من الجوامد والمشتقات، وتجعلها مصدراً كالحجرية والضاربية وتسمى هذه مصادر جعلية، ولا تدخل على المصادر إلا إذا أريد بها غير المعنى المصدري مجازاً، وبهذه القاعدة علم خطأ بعض الكتاب المعاصرين في استعمالهم كلمة الاستمرارية ونحوها.

تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر وهكذا فستأتي في قوله "ووحدة أوجب لها" ووحدة الأفعال بمعنى أنه لا تأثير لغيره في فعل من الأفعال، فستأتي أيضاً في قوله: "فخالق لعبده وما عمل"

64-{ الوحدانية كموما خمسة }

والحاصل أن الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال تنفي كموماً خمسة:الكم المتصل في الذات وهو تركبهامن أجزاء[1]،والكم المنفصل فيها وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر، وهذان الكمان منتفيان بوحدة الذات، والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر، وبحث في هذا بأن[2] الكم المتصل مداره على شيء ذي أجزاء ولا كذلك الصفات، ويجاب بأنهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب[3]، والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى، كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى، أو إرادة تخصص الشيء ببعض الممكنات، أو علم محيط بجميع الأشياء، وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات، والكم المنفصل في الأفعال وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار، وهذا الكم منفي بوحدانية الأفعال،

وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وإنما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بأن إقداره عليها من الله تعالى، وبعضهم كفرهم وجعل المجوس أسعد حالاً منهم، إذ المجوس قالوا بمؤثرين[4] وهؤلاء أثبتوا ما لا حصر له، لكن الراجح عدم كفرهم، وأما الكم المتصل في الأفعال فإن صورناه بتعدد الأفعال فهو ثابت لا يصح نفيه، لأن أفعاله كثير من خلق ورزق وإحياء وإماته، إلى غير ذلك، وإن صورناه بمشاركة غير الله له في فعل من الأفعال فهو منفي أيضاً بوحدانية الأفعال،

ودليل الوحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما: أنه لو تعدد الإله كأن يكون هناك إلهان لما وجد شيء من العالم، لكن عدم وجود

1- ومن الدليل على نفي هذا التركب: أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك الأجزاء متماثلة، ولا يخلو إما أن يقوم وصف الألوهية بالبعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح، وإما أن يقوم بمجموع الأجزاء فيلزم عليه انقسام الألوهية لقيامها بما ينقسم مع أن الألوهية معنى لا يقبل الانقسام، أو يقوم بكل واحد من الأجزاء، فيلزم عليه تعدد الآلهة، لأنه يلزم حينئذ أن يكون كل واحد من الأجزاء إلهاً.

2 أي في تسمية العدد في الصفات كماً متصلاً وإلا فالوحدانية تنفي التعدد في الصفات مطلقاً.

3 هذا الجواب غير ملاق للسؤال والجواب الصحيح أن يقال أن الصفات نزلت منزلة ما يقبل التجزئ.

4 أثبت المجوس إلهاً للخير، وسموه يزدان، ويعبرون عنه بالنور، ومن أجل ذلك استداموا وقود النار وعبدوها، وإلهاً للشر وسموه أهرمن، وعنوا بذلك الشيطان، ويعبرون عنه بالظلمة.

شيء من العالم باطل لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو التعدد باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانيةوهو المطلوب،

وإنما لزم من التعدد كأن يكون هناك إلهان: عدم وجود شيء من العالم لأنهما إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فان اتفقا فلا جائز أن يوجداه معاً؛ لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد[1]، ولا جائز أن يوجداه مرتباً بأن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا جائز أن يوجد أحدهما البعض والآخر البعض، للزوم عجزهما حينئذ، لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز، وهذا يسمى برهان التوارد لما فيه من تواردهما على شيء، وإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد العالم والآخر إعدامه فلا جائز أن ينفذ مرادهما، لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين، ولا جائز أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر؛ للزوم عجز من لم ينفذ مراده، والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما، ويحكى عن ابن رشد: أنه إذا نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الإله دون الآخر، وتم دليل الوحدانية، وهذا يسمى برهان[2] التمانع لتمانعهما وتخالفهما؛

---

1 فإنه لا يجوز توارد علتين مستقلتين أي تامتين على معلول واحد كما لا يجوز نزول مطرقتين على محل واحد.

وذلك لأنه يلزم اجتماع النقيضين، فإن وصف العلية يقتضي حاجة المعلول إلى العلتين، ووصف الاستقلال الموجود في كل من العلتين يقتضي عدم حاجة المعلول إلى إحداهما لاكتفائه بواحدة منهما، فيلزم حاجة المعلول إلى إحدى العلتين وعدم حاجته إليها.وهو جمع بين النقيضين.

65-{ تقرير برهان التمانع }

2 فيه أن برهان التمانع هو مجموع الشقين: فرض الاتفاق و فرض الاختلاف، فإن مجموعهما دليل واحد على وحدانيته تعالى، ولا تثبت الوحدانية إلا بمجموعهما، هذا تقرير لبرهان التمانع على الترديد بين الاتفاق والاختلاف.

وأكثر المتكلمين قرروه بناء على جواز الاختلاف، واختلفوا في وجه التقرير، من هذه الأوجه ما يلي:

لوجاز كونه اثنين لجاز أن يريد أحدهما شيئاً والآخر ضده الذي لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه، فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما، فيتعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه، فلا يكون الإله إلا واحداً، فجواز تعدد الإله مستلزم لجواز المحال الذي هو إما اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإلهين، وجواز المحال محال، فما استلزمه وهو جواز التعدد محال، فلا يعترض على هذا الدليل بإمكان اتفاقهما قاله العطار في حواشيه على شرح المحلى لجمع الجوامع (448/2):

وما يقال زيادة على ما هنا: وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر فيلزم عجز الثاني أيضاً فيؤدي إلى عدم الإله المؤدي إلى عدم العالم المشاهد، زيادة في البيان. ومن الدليل على وحدانيته تعالى ما ذكره تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (308/8):

أنه رأي سيف الدين الآمِدي في المنام فقيل له ما فعل الله بك؟، فقال: أجلسني على كرسي، وقال: استدل على وحدانيتي بحضرة ملائكتي.

وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى: ×لوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا÷ (الأنبياء: من الآية22) أي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا[1]، لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما، فبطل ما أدى إليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله، فثبت أن الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط، بل المحال جنس الآلهة غير الله،

و"إلا" في الآية اسم بمعنى غير، وليست أداة استثناء لفساد المعنى حينئذ[2]، لأن المعنى عليه: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا؛ فيقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وهو باطل؛ والمراد بالفساد: عدم الوجود كما قررته، (وينبغي) على ذلك أن الآية حجة قطعية وهو التحقيق، خلافاً لما جرى عليه السعد من أنها حجة إقناعية: أي يقتنع بها الخصم، مع كون التلازم فيها ليس عقلياً بناء على تفسير الفساد فيها بالخروج عن النظام، وإنما لم يكن التلازم فيها عقلياً على هذا، لأنه لا يلزم حصول الفساد بالفعل[3]، وقد شنعوا على السعد في ذلك حتى قال عبد اللطيف الكرماني: إنه تعييب لبراهين القرآن وهو كفر.

وأجاب علاء الدين تلميذ السعد[4] بأن القرآن محتو على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين،

وتجويز الاتفاق إنما هو ببادئ الرأي، وعند التأمل لا يصح صلح بين إلهين، إذ مرتبة الألوهية تقتضي الغلبة المطلقة، كما يشير قوله تعالى: ×إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ÷[5] (المؤمنون: من الآية91)

فقلت: لما كان الحادث المخترع على أحس منوال لابد له من صانع.

وكان نسبة الثاني والثالث إلى الواحد نسبة الرابع والخامس منه.

وما وراء ذلك مما لم يقل به أحد، ولا ادعاه مخلوق، بطل الجميع وثبت الواحد ـجل جلاله وعز سلطانه_ فقال لي: ادخل الجنة. رحمه الله تعالى.

1 قوله لم توجدا: حمل قوله فسدتا على معنى لم توجدا من أجل حمل الآية على برهان التمانع المذكور وهذا عدول عن الظاهر بدون داع إليه ويرده قوله تعالى فيهما فإنه يقتضي أن يكون التعدد المفروض على تقدير وجودهما لا على تقدير عدمهما.

2 والاستثناء فاسد من جهة العربية أيضاً، لأن المستثنى في الاستثناء المتصل لابد أن يكون داخلاً في المستثنى منه قطعاً، وفي الاستثناء المنقطع لابد أن يكون خارجاً قطعاً، والمستثنى إذا كان تابعاً لجمع مذكور غير محصور كما هنا وهو الآلهة ليس دخوله فيه قطعياً ولا خروجه قطعياً فامتنع حمل إلا على الاستثناء فتعين حملها على أنها بمعنى غير.

3 لأن حصول الفساد مبني على الاختلاف بين الإلهين وهو أمر مظنون غير قطعي الوقوع لجواز أن يتفقا في كل شيء، لأنه لا يلزم من هذا الاتفاق أي محال. هذا ما أراده السعد.

4 انظر قصة تشنيع عبد اللطيف الكرماني ورد علاء الدين البخاري عليه في المسامرة شرح المسايرة وحاشية ابن قطلوبغا على المسايرة ص46 فما بعدها.

5 التحقيق أن جواز الاتفاق إنما هو بحسب العقل بمعنى أن العقل لا يراه محالاً ولا مستلزماً للمحال، وأما العادة المطردة فتدل على امتناع الاتفاق، وذلك لأن العادة عدم اتفاق اثنين في كل صغير وكبير وحقير وجليل فضلاً عن كبيرين فضلاً عن الإلهين الذين هما في

قوله: (منزهاً) حال من الضمير في قوله: "فواجب له ... الخ" فالمعنى أنه تعالى وجبت له هذه الصفات حال كونه منزهاً، فهي حال لازمة مثل: دعوت الله سميعاً، وهي مؤكدة للصفات السابقة وكذلك جملة قوله: "أوصافه سنيه" فهي حال أيضاً من الضمير المذكور فهي حال مترادفة، ويجوز أن تكون حالاً من الضمير في "منزهاً" فهي حال متداخلة، ومعنى قوله: "سنية" أنها تشبه السنا –بالقصر- وهو النور، بجامع الاهتداء فيهتدي بها أي بأثرها لأنه المشاهد لنا، كما يهتدي بالسنا الذي هو النور، فالنسبة على وجه التشبيه، وليس المراد أنه قام بها السنا وهو النور، لأن النور عرض[1] يستحيل قيامه بالصفة، أو معناه: رفيعة، فيكون لفظ "سنية" مأخوذاً من السناء بالمد بمعنى الرفعة، والمراد الرفعة المعنوية.

أعلى مراتب العظمة والكبرياء المقتضين لحب الانفراد والاستبداد، والعادة المطردة أحد أسباب العلم الثلاثة فقد عرفوا العلم بأنه الجزم المطابق للواقع لموجب من حس أو عقل أو عادة، ومن ثمة قالوا: إن التجويز العقلي لا ينافي العلم اليقيني، فرب أمر يجوزه العقل بمعنى أن العقل لا يرى وجوده محالاً ومع ذلك يقطع بعدم وجوده كانقلاب البحر إلى حليب أو زئبق، وكانعدام ما ورائنا من الجبال إلى غير ذلك فإن هذه الأمور لا يراها العقل محالة ومع ذلك يقطع بعدمها.

وكذلك اتفاق الإلهين في كل صغير وكبير وجليل وحقير لا يراه العقل محالاً، ومع ذلك يقطع بعدم وقوعه. والله تعالى أعلم.

1 قوله: "عرض" أي قائم بالهواء الحال في الفضاء، كما يؤخذ من عبارة الشيخ الأمير في الحاشية. أجهوري.

66-{ تنزه الله تعالى عن الضد والشبه والشريك والوالدين والأصدقاء }

26- عن ضد أو شبه شريكٍ مطلقاً ## ووالدٍ كذا الولد والأصدقا

(قوله: عن ضد) أي مضاد له تعالى، والجار والمجرور متعلق بقوله "منزهاً" والضدان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان، فلو فرض أن لله ضداً في ذاته أو صفاته، لوجب ارتفاع ذاته أو صفاته ارتفاعاً مطلقاً إن ثبت الضد دائماً، أو ارتفاعاً مقيداً بحالة وجود الضد إن لم يثبت دائماً، لأنه متى ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر، والفرض أنه واجب الوجود قديم وكذا صفاته، هذا خلف – بفتح الخاء: أي يستحق أن يرمى من خلف الظهر، أو بضمها: أي كذب وباطل كما تقدم

(قوله: أو شبه) معطوف على "ضد" وأو بمعنى الواو، وإنما عبر الناظم بـ "أو" لضرورة النظم، والشبه والشبيه بمعنى: كالحِب والحبيب، وذلك المعنى هو المساوي في أغلب الوجوه، والنظير: هو المساوي ولو في بعض الوجوه، والمثيل هو المساوي في جميع الوجوه، لكن المراد بالشبه هنا: مطلق المشابه، فيشمل كلاً منهما، فليس له تعالى مشابه في ذاته ولا في صفاته لا في أفعاله، لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً

(قوله: شريك) معطوف على "ضد" بحذف حرف العطف، وقوله: "مطلقاً" أي في ذاته أو صفاته أو أفعاله، ولا تكرار في كلامه، لأن مراده بالشبه: المشابه من الممكنات، ومراده بالشريك: المشارك من القدماء فتغايرا، ودليل تنزيهه تعالى عن الشريك: هو دليل الوحدانية

(قوله: ووالد) أي ومنزهاً عن والد أي أباً كان أو أماً، لصدق الوالد بهما، فليس منفصلاً عن غيره، وقوله: "كذا الولد" خبر مقدم ومبتدأ مؤخر: أي الولد كالوالد في وجوب تنزه الله عنه، فليس عيسى ولداً، بل خلقه الله تعالى بلا أب كما خلق آدم بلا أب، بل آدم أغرب حيث خلقه من تراب بلا أب ولا أم، فليس غيره تعالى منفصلاً عنه

(قوله: والأصدقا) أي ومنزهاً عن الأصدقاء، وليس الجمع مراداً، بل المراد الجنس المتحقق ولو في واحد، ولذا قال المصنف في كبيره: ويجب التنزه عن جنس الأصدقاء، والصَدِيق هو الصادق في وده بحيث يكون معك في الحق، ويضر نفسه لينفعك، وإذا حصل لك مشقة من كدرات الزمان شتت أمره ليجمع أمرك[1]، كما قال بعضهم:

إن صَدِيق الحق من كان معك ## ومن يضر نفسه لينفعك
ومن إذا ريب الزمان صدعك ## شتت فيك شمله ليجمعك

وهو نادر جداً في هذا الزمان، والمحال أن يكون لله صديق على الوجه المعتاد: من أن كلاً يعاون الآخر وينفعه، فلا ينافي أن يكون لله صديق بمعنى المخلص في عبادته تعالى، لكن لا يجوز أن يطلق: صديق الله، لأنه لم يرد، مع أنه يوهم المعنى المحال؛ وكما أنه يستحيل على الله الأصدقاء يستحيل عليه الأعداء على الوجه المعتاد: من أن

---

1 هذا هو أعلى درجات الصداقة وليس كلها كما يوهمه كلام الشارح.

كلاً يؤذي الآخر ويضره، فلا ينافي أن يكون لله عدو بمعنى المخالف لأمره، كما في قوله تعالى: ×وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ÷ (فصلت: من الآية19) والأصل القاطع في ذلك المؤكد للدليل العقلي: قوله تعالى: ليس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ÷ (الشورى: من الآية11) وقوله: ×قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...÷ إلى آخر السورة التي تسمى سورة الإخلاص، وسبب نزولها أن المشركين سألوا رسول الله * عن ربه فقالوا: صف لنا ربك، أمن ذهب أم من فضة؟[1] وقد نفت هذه السورة أنواع الكفر الثمانية، لأن قوله: ×قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ÷ نفي الكثرة والعدد، وقوله: ×اللَّهُ الصَّمَدُ÷ (الإخلاص:2) وهو الذي يقصد في الحوائج: نفي القلة والنقص[2]، وقوله ×لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ÷ (الإخلاص:3) نفي العلة والمعلولية: أي أن يكون تعالى علة لغيره وأن يكون معلولاً لغيره؛ وقوله ×وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ÷ (الإخلاص:4) نفي الشبيه والنظير،

وفي الآية السابقة إشكال مشهور: وهو أن الكاف بمعنى مثل، فيصير المعنى: ليس مثل مثله شيء، فالمنفي مثل المثل فتوهم الآية حينئذ وجود المثل! وأجيب عن ذلك بأجوبة منها: أن الكاف صلة: أي زائدة لتأكيد نفي المثل: فالمعنى، انتفى المثل انتفاء مؤكداً؛ ومنها أن المثل بمعنى الصفة، فالمعنى: ليس كصفة الله شيء[3]، ومنها أن الآية من باب الكناية على حد "مثلك لا يبخل[4]" تريد: أنت لا تبخل، ووجه كونها من باب الكناية أنه يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل، لأنه لو فرض وجود المثل لكان الله مثلاً لذلك المثل، وهو لا يصح نفيه لوجوب وجوده[5]، وقد دلت الآية على نفي مثل المثل فلزم من ذلك نفي المثل، وهذا هو المراد، فالقصد نفي مثله تعالى بأبلغ وجه، إذ الكناية أبلغ من التصريح لتضمنها إثبات الشيء بدليل.

---

1 رواه الترمذي (450/5) (3364) من حديث أبي بن كعب.

2 إن أراد قلة الفضل فصحيح وإن أراد قلة الذات فالآية لا تنفيه.

3 هذا الوجه ليس بشيء لأن المثل لا يأتي بمعنى الصفة والآتي بمعناها هو المثل مفتوح الثاء.

4 وذلك لأن المراد بمثلك من كان على صفتك التي أنت عليها وهو على صفة نفسه وتقرير الكناية في الآية إنه لو فرض لله تعالى مثل لما كان لذلك المثل مثل لأن صفته تقتضي الانفراد وعدم المشاركة فيها وهذه الصفة موجودة فيه تعالى فلا يكون له مثل، وهذا توجيه للكناية مخالف لتوجيه الشارح، وهذا التوجيه للزمخشري والذي ذكره الشارح للسعد التفتازاني. وهو لا يجري في مثلك لا يبخل، وكلام الشارح يفيد أنه بيان للكناية في الآية بناء على أنها مثل قولك: مثلك لا يبخل وهو غير صحيح.

5 فهو من باب نفي الشيء وهو المثل بنفي لازمه وهو مثل المثل وذلك أن وجود المثل يستلزم وجود مثل المثل وهو الله تعالى فنفي اللازم ، وهو مثل المثل وأريد به نفي الملزوم، وهو المثل، والقرينة على ذلك كون مثل المثل واجب الوجود والحاصل أن ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله وهو الله تعال، فنفي اللازم وجعل دليلاً على انتفاء الملزوم.

67-{ صفات المعاني لله تعالى }

27- وقدرة إرادةٌ وغايرت ## أمراً وعلماً والرضا كما ثبت

68-{ قدرة الله تعالى }

(قوله وقدرة) لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعاني مقدماً لها على الصفات المعنوية لكونها كالأصل لها والإضافة في صفات المعاني للبيان[1]، فالمراد الصفات التي هي المعاني، ويصح أن تكون على معنى "من" كما نص عليه السكتاني وسيدي يحيى الشاوي، وقد نص عليه أيضاً في شارح الوسطى، فالمعنى صفات من المعاني باعتبا المعاني من حيث هي[2]الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث[3] كالبياض ونحوه، ووقع في بعض العبارات: ولا يصح أن تكون على معنى "من"، قال العلامة الأمير: ولا وجه له فلعله تحريف[4] اهـ.

والمعاني: جمع معنى، وهو لغة: ما قابل الذات، فيشمل النفسية والسلبية، واصطلاحاً: كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً، ككونه قادراً فإنه لازم للقدرة، وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان، لكنهم لاحظوا الوجودي أصلاً لغيره.

وبدأ المصنف من صفات المعاني بالقدرة لظهور تأثيرها فقال "وقدرة" أي وواجب له قدرة فهو معطوف على الوجود، وهي لغة: القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في كبيره، وعرفاً: "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة" وهذا رسم لا حد حقيقي، وهكذا سائر التعريفات المذكورة للصفات، لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته، أي حقيقة ذلك، إلا هو، وفي قولنا: "يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه" إشارة إلى تعلقها الصلوحي القديم، ويقال له: الصلاحي القديم وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال[5]، وتتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل

---

1 قوله للبيان وذلك بملاحظة أن المعاني صفات خاصة بالله تعالى والصفات يشملها وغيرها فتكون الإضافة من إضافة العام للخاص كشهر رمضان وعلم الفقه وشجر الأراك وإضافة العام للخاص لامية للبيان وأما إذا لوحظت المعاني من حيث هي وباعتبار شمولها لصفات الله تعالى وغيرها من صفات الأجسام والمراد من الصفات المضافة هي صفات الله فيكون المضاف إليه أعم من المضاف من وجه لشمول الصفات أيضاً للمعاني وغيرها كالسلبية فالإضافة بيانية على معنى من، والله أعلم.

2 لا من حيث إنها صفات لله تعالى.

3 أي فتكون المعاني عامة والصفات خاصة فتكون الإضافة على معنى من وأما لو لوحظت المعاني بحسب الواقع وهي الصفات السبعة فتكون أخص من الصفات فتكون الإضافة للبيان من إضافة العام للخاص كشجر الأراك. أفاده الأمير ص78.

4 قوله: "ولا وجه له وذلك أن شرط الإضافة على معنى من أن يكون المضاف إليه أصلاً للمضاف أي مأخذاً اشتقاق له كخاتم فضة وباب ساج، وههنا ليس الأمر كذلك.

5 متعلق بالإيجاد والإعدام وأما الإيجاد والإعدام في الأزل فمحال فلا تتعلق به قدرته تعالى، وذلك أن الفاعل المختار لابد أن يقصد إلى إيجاد فعله والقصد إلى إيجاد الموجود محال فلابد أن يتقدم القصدُ الفعلَ فلابد أن يسبق عدمُه وجودَه ليصح القصد إلى إيجاده فيكون فعله تعالى حادثاً فالإيجاد والإعدام في الأزل محال، وبهذا الدليل يثبت أن قدم العالم محال مع قدم

وجودنا، وباستمرار الوجود بعد العدم، وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة في هذه الثلاثة، بمعنى أن الممكن في قبضة القدرة، فإن شاء الله أبقاه على عدمه أو على وجوده، وإن شاء أوجده أو أعدمه، وتتعلق بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق، وبإعدامنا بالفعل بعد الوجود، وبإيجادنا بالفعل حين البعث تعلقاً تنجيزياً حادثاً في هذه الثلاثة، فأقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلاً: صلوحي قديم، وتعلقات القبضة ثلاثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة؛ فالجملة ما ذكر -كما وضحه شيخنا في رسالته- وأما العدم الأزلي فلا تتعلق به القدرة لأنه واجب،

وذهب الأشعري إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا، بل إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الإمدادات فينعدم بنفسه، كالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت انطفأت بنفسها[1]، وفي قولنا "بها" إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات، وإسناد التأثير إلى القدرة مجاز لكونها سبباً فيه، ويحرم أن يقال: القدرة فعالة، أو انظر فعل القدرة، أو نحو ذلك، لما فيه من إيهام أنها المؤثرة بنفسها، فإن قصد ذلك كفر والعياذ بالله تعالى، ويخرج بقولنا: "كل ممكن" الواجب والمستحيل فلا تتعلق بكل منهما، لأنها إن تعلقت بالواجب فلا يصح أن تعدمه لأنه لا يقبل العدم، ولا يصح أن توجده لأنه يلزم منه تحصيل الحاصل، وإن تعلق بالمستحيل فعلى العكس من ذلك،

وما في اليواقيت للشعراني عن ابن العربي[2] أنه تعالى يقدر على خلق المحال عقلاً، وأنه دخل الأرض المخلوقة من بقية خميرة طينة آدم، وهي مدينة إنما تدخلها الأرواح فرأى فيها ذلك بعينه -كلام لا يجوز اعتقاد ظاهره، وقد نقل أنه مدسوس عليه،

وقد شنع السنوسي في شرح الصغرى على ابن حزم في قوله: الله قادر أن يتخذ ولداً وإلا كان عاجزاً، ولم يعقل أن العجز إنما يكون إذا كان المتعلق من وظائف القدرة بأن كان يقبل الوجود لذاته، ويلزم عليه أن المولى قادر على إعدام قدرته، بل وعلى إعدام ذاته، وفي ذلك غاية الفساد.

قدرته تعالى، لأن وجود العالم أثر تعلق قدرته تعالى، والتعلق لابد أن يكون مسبوقاً بالقصد إلى الفعل فالتعلق لا يكون إلا حادثاً، فالعالم لا يكون إلا حادثاً.

1 **فعدم الحوادث عنده سواء كانت جواهر أو أعراضاً وقع بنفسه لا بالقدرة، لأن أثر القدرة عنده لابد أن يكون وجودياً، وتقرير مذهبه: أن الحادث إما جرم وإما عرض، والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غيره فعل فاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بإمداد العرض له.**

فإذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدام معدم قال الدسوقي رحمه الله تعالى في حاشية أم البراهين (99): وهذا القول -وإن كان قول الجمهور- إلا أنه ضعيف مبني على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقى زمانين، وليس من صفاته النفسية انعدامه بنفسه، بل قال عبد الحكيم في حواشيه على الخيالي: إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة.

2 **الصواب ابن عربي بدون الـ وأما ابن العربي بأل فهو القاضي أبو بكر مؤلف "العواصم من القواصم" وعارضة الأحوذي شرح الترمذي.**

وقد سأل إبليس إدريس: هل يقدر المولى أن يدخل الدنيا في قشرة البندقة؟ فنخسه في عينه بالإبرة ففقأها- قال بعضهم: وأرجو أن تكون اليمنى –وقال له: إن المولى قادر على أن يدخل الدنيا في سم الخياط، بمعنى أنه يصغر الدنيا[1] أو يوسع سم الخياط وإلا كان محالاً، "فإن تداخل الأجرام المتكاثفة واجتماعها في حيز واحد مستحيل" وإنما لم يفصل سيدنا إدريس الجواب لإبليس لأنه متعنت، وشأن المتعنت الزجر، وإنما فقأ عينه لأنه أراد بهذا السؤال إطفاء نور الإيمان، فأطفأ نور بصره، لأن الجزاء من جنس العمل، ومعنى قولنا: "وفق الإرادة" أن ما خصصه الله بإرادته أبرزه بقدرته، فتعلق الإرادة لكونه أزلياً، سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزياً حادثاً، فالترتيب بين التعقلين لا بين الصفتين، لأن القديم لا ترتيب فيه وإلا كان المتأخر حادثاً، ودليل وجوب القدرة له تعالى أن تقول: الله صانع قديم له مصنوع حادث، وكل من كان كذلك تجب له القدرة، فالله تجب له القدرة

69-{ إرادة الله تعالى }

(قوله: إرادة) معطوف على "الوجود" بحذف حرف العطف: أي وواجب له إرادة، ويرادفها المشيئة وهي لغة: مطلق القصد، وعرفاً: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قوله بعضهم:

الممكنات المتقابلات ## وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات ## كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات: أنها متنافيات؛ فالوجود يقابل العدم وبالعكس، فهما قسم أول، وبعض الصفات يقابل بعضاً، فكونه أبيض مثلاً يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان، وبعض الأزمنة يقابل بعضاً، فكونه في زمن الطوفان مثلاً يقابل كونه في زمن سيدنا محمد وهذا قسم ثالث، وبعض الأمكنة يقابل بعضاً، فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع، وبعض الجهات يقابل بعضاً، فكونه في جهة الشرق يقابل كونه في جهة الغرب، وهذا قسم خامس، وبعض المقادير يقابل بعضاً، فكونه طويلاً مثلاً يقابل كونه قصيراً وهذا قسم سادس،

وفي قولنا: "قديمة" رد على الكرامية حيث قالوا بأنها صفة حادثة قائمة بالذات، وفي قولنا: "زائدة على الذات" رد على ضرار –من المعتزلة- حيث قال: إنها نفس الذات، وفي قولنا: "قائمة به" رد على الجبائي –من المعتزلة- حيث قال: إنها صفة قائمة لا بمحل، وفيه رد أيضاً على النجار حيث قال: إنها صفة سلبية، وفسرها بعدم كون الفاعل ساهياً أو مكرهاً، والصفة السلبية لا قيام لها لكونها أمراً عدمياً، وذهب

1 قوله بمعنى أنه يصغر الدنيا مراده تصغيرها بطرح ما زاد على هذا القدر منها لا بطريق إدخال بعض أجرامها في بعض حتى تعود كل الأجرام بجملتها إلى هذا القدر فإن ذلك محال كما قاله الشارح نقلاً عن السنوسي نقلاً عن أبي الحسن الأشعري.

الكعبي ومعتزلة بغداد إلى أن إرادته تعالى لفعل غيره: أمره به، ولفعله: علمه به، وذهب بعضهم إلى أنها الرضا، وسيأتي الرد عليهم بقوله: "وغايرت أمراً ... إلخ" وفي قولنا: "تخصص الممكن" إشارة للتعلق التنجيزي القديم وهو تخصيص الله لشيء أزلاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج

ولها تعلق[1] صلوحي قديم: وهو صلاحيتها في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلاً أيضاً، وبعضهم جعل لها تعلقاً تنجيزياً حادثاً[2]: وهو تخصيص الله الشيء بما تقدم عند إيجاده بالفعل، لكن التحقيق[3] أن هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم لا تعلق مستقل،

وخرج بالممكن: الواجب والمستحيل، فلا تتعلق بهما الإرادة كالقدرة، وشمل الممكن: الخير والشر، خلافاً للمعتزلة القائلين بأن إرادة الله لا تتعلق بالشرور والقبائح،

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فقال عبد الجبار: أفيريد ربنا أن يعصي؟ فقال الأستاذ: أفيعصى ربنا كرهاً؟ فقال عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى

1قوله: "ولها تعلق ... إلخ" معنى ذلك أن الله خصص في الأزل وجود الشيء على عدمه: أي رجح وجوده على عدمه، وكان يتأتي له في الأزل أن يرجح بإرادته عدمه على وجوده، لكنه ترك ترجيح العدم على الوجود ورجح في الأزل الوجود على العدم، وحاصل ذلك أن إرادة الله في الأزل صالحة لترجيح كل من الوجود والعدم، وفي حال تلك الصلاحية ثابت بالفعل ترجيح الوجود على العدم، ولا منافاة بين الصلاحية وبين ثبوت الترجيح بالفعل، لأن معناها أنه تعالى كان يتأتى له أن يرجح العدم على الوجود، وهذا التأتي لا يمنع من ترجيح الطرف الآخر بالفعل، وما تشعر به هذه العبارات .. من أن الترجيح الأزلي حادث غير مراد. أجهوري.

2 قوله: "وبعضهم ... إلخ" معنى ذلك أن الله تعالى يخصص الشيء عند وجوده، بأن يرجح وجوده على عدمه ترجيحاً آخر غير الترجيح الأزلي مع بقاء الترجيح الأزلي، لأن القديم لا ينعدم فاجتمع عند وجوده ترجيحان، وهذا نظير ما قالوه: من أن الموجودات منكشفة لله بعلمه انكشافاً تاماً، ومع ذلك فهي منكشفة له أيضاً بسمعه وكذا ببصره انكشافاً تاماً، فكما لم يغن الانكشاف بالعلم عن الانكشاف بالسمع والبصر، كذلك هنا لا يغني الترجيح الأزلي عن الترجيح الحادث وإن كان بعيداً عن العقل، أجهوري: أقول: هذا خطأ والصواب أن الترجيح الموجود الآن هو الترجيح القديم نفسه ولا يعقل وجود ترجيح ثان بعد وجود الترجيح القديم لأن القديم مستمر والذي قد حدث في ما لا يزال إنما هو مقتضى الترجيح القديم والله أعلم.

3 قوله: لكن التحقيق .. الخ" صاحب هذا التحقيق يسلم أن هناك تخصيصاً حادثاً، لكنه ليس مستقلاً عن الأول، بل هو مظهر له، هذا معنى كلام المحشي، ويرد عليه أن هذا التخصيص الحادث مغاير للتخصيص القديم قطعا، وحيث كان مغايراً له كان مستقلاً، ولم يظهر المراد بعدم استقلاله، فهذا التحقيق غير ظاهر، بل الظاهر إنكار التخصيص الحادث بالكلية، وإظهار التخصيص القديم إنما هو بتعلق القدرة الذي هو الإيجاد والإعدام اهـ ثم رأيت في حاشية الشرقاوي على الهدهدي ما يؤيد هذا الظاهر، حيث قال فيها: وبعضهم نفي التنجيزي الحادث استغناء عنه بالتنجيزي القديم ا.هـ أجهوري.

وقضى علي بالردى، أحسن إليّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء،

واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا غيره، وهذا الخلاف جار أيضاً في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره، فلا يجوز أن يقال: الله خالق القردة والخنازير، وسبحان من رزق الهدهد ومن دبب الشوك، إن لم يكن في مقام التعليم.

والدليل على وجوب الإرادة له تعالى أن تقول: الله صانع العالم بالاختيار، وكل من كان كذلك تجب له الإرادة، فالله تجب له الإرادة، وأيضاً فقد اتفق كل على إطلاق القول بأنه تعالى مريد، وشاع ذلك في كلامه وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، ولا يفهم من قولنا: "مريد" بحسب اللغة إلا ذات ثبت لها الإرادة، إذ لا يتعقل مريد بلا إرادة، وإن نازع في ذلك المعتزلة،

70-{ مغايرة الإرادة للأمر والعلم والرضى }

(قوله: وغايرت أمراً) أي خالفت وباينت الإرادة أمراً، بمعنى أنها ليست عينه ولا مستلزمة له، فقد يريد ويأمر كإيمان من علم الله منهم الإيمان، فإنه تعالى أراده منهم وأمرهم به، وقد لا يريد ولا يأمر كالكفر من هؤلاء، فإنه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به، وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم إيمانهم، وكالمعاصي فإنه أراد ذلك ولم يأمر به، وقد يأمر ولا يريد كإيمان هؤلاء؛ فإنه أمرهم به ولم يرده منهم، وإنما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى: ×لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ÷ (الأنبياء: من الآية23) فالأقسام أربعة،

وغرض المصنف بذلك الرد على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به، والمراد الأمر النفسي لا اللفظي، لأن مغايرتها للأمر اللفظي في غاية الظهور فليس فيه خلاف، وإنما الخلاف في الأمر النفسي وهو اقتضاء أي طلب الفعل الذي ليس بكف أي ترك[1] أو الفعل الذي هو كف إذا كان مدلولاً عليه بنحو كُفَّ كاترك، بخلاف الكف المدلول عليه بغير نحو كُفَّ كلا تفعل فليس بأمر بل نهي، فتحصل أن الأمر تحته صورتان، الأولى: طلب الفعل غير الكف كالصلاة، والثانية: طلب الفعل الذي هو كف المدلول عليه بنحو كُفَّ، وأما النهي فتحته صورة واحدة وهي طلب الكف المدلول عليه بغير نحو كُفَّ كلا تفعل

(قوله: وعلما) أي وغايرت الإرادة علماً بمعنى أنها ليست عين العلم، ولا مستلزمة له لتعلق العلم بالواجب والمستحيل كالجائز، ولا تتعلق الإرادة إلا بالجائز، وغرضه بذلك الرد على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعله علمه به، فرد

---

1 تفسير الكف بالترك غير صحيح، لأن الترك أمر عدمي، وهو عدم الفعل، وأما الكف ففعل نفسي يتحقق عند توجه النفس نحو الفعل، ومتعلق التكليف هو هذا الفعل النفسي، لأن التكليف ــكما قالوا- لا يكون بالفعل، ولا يكون بالأمر العدمي. نعم عدم الفعل لازم للكف، وهو المقصود منه، فمن فسر الكف بالترك فلعله أراد تفسيره بلازمه المقصود منه، أو أراد بالترك الفعل النفسي لاعدم الفعل.

بمغايرة الإرادة للأمر وللعلم على الكعبي ومعتزلة بغداد في قولهم: إن إرادته تعالى لفعل غيره أمر به، وإرادته لفعله علمه به كما قال المؤلف في كبيره،

وقوله (والرضا) أي وغايرت الإرادة رضاه تعالى وهو قبول الشيء والإثابة عليه، وغرضه بذلك الرد على من فسر الإرادة بالرضا، فإن الإرادة قد تتعلق بما لا يرضى به الله تعالى: كالكفر الواقع من الكفار فإنه تعالى أراده ولا يرضى به

(قوله: كما ثبت) أي كالتغاير الذي ثبت، لا يقال: فيه اتحاد المشبه والمشبه به، لأنا نقول: المعنى: وغايرت ما ذكر شرعاً كما ثبت عقلاً، فالتغاير المستفاد من الدليل الشرعي مشبه، والتغاير الثابت بالدليل العقلي مشبه به، أو يقال: المشبه هو التغاير المذكور في كلام المصنف، والمشبه به هو التغاير الثابت عند أهل السنة، ويصح أن تكون الكاف للتعليل، و"ما" واقعة على الدليل، فيكون المعنى: للدليل الذي ثبت عقلاً.

71-{ علم الله تعالى }

28- وعلمه ولا يقال مكتسب ## فاتبع سبيل الحق واطرح الريب

(قوله: وعلمه) معطوف على الوجود: أي وواجب له علمه، وما قاله الشارح فهو حل معنى لا حل إعراب -كما تقدم نظيره- وهو "صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به[1] من غير سبق خفاء "وقولنا" متعلقة بجميع ... إلخ" فيه إشارة إلى تعلق العلم بجميع الأشياء تعلقاً تنجيزياً قديماً، فيعلم الله سبحانه وتعالى الأشياء أزلاً على ما هي عليه؛ وكونها وجدت في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل: أطوار في المعلومات لا توجب تغيراً في تعلق العلم[2]، فالمتغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق

---

1 قوله على ما هي به: فليس المراد من قولنا: إن العلم لا يخرج عنه شيء من الأقسام الثلاثة -الواجب والجائز والممتنع- أنه يعلم نقائض الواجب ثابتة ويعلم مثلاً نفي الواجب، ويعلم ثبوت الصاحبة والشريك أخذاً من عموم العلم، وذلك لأن العلم -كما أشار إليه الشارح بقوله: على ما هي به -يتعلق بكل أمر على وجهه اللائق، وبنفيه على الوجه غير اللائق فالعلم لا يخرج عنه شيء، لكن ذلك الشيء له جهة حق وجهة باطل، فيعلم جهة الحق أنها حق كثبوت ذاته وصفاته، ويعلم جهة الباطل أنها باطلة كنفيها، ولا يعلم الثبوت للشريك لأنها جهة باطل فيعلم أن ثبوته باطل، ويعلم نفيه لأنه جهة حق.

2 وذلك لأن للعلم تعلقاً واحداً تنجيزياً على ما عليه المحققون، فيتعلق بالممكن قبل وجوده فيعلم وجوده في الوقت الذي يريد، ثم من لوازم ذلك علم عدمه قبل وجوده لكن محط العلم الوجود، وكل ما بقي من لوازمه، وليس له تعلق صلوحي قديم، فإن الصالح لأن يعلم ليس بعالم، وقيل: إن له تعلقين صلوحي وتنجيزي، فيتعلق بالأشياء قبل كونها، ويسمى هذا علماً بما سيكون، ثم يعلم عند كونها أنها كانت وذلك علم بما كان، والعلم بما سيكون غير العلم بما كان.

ورد بأن التعبير بما كان أو سيكون باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فإنه واحد، فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون، وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان، ومثله الشهرستاني بما لو أخبر صادق بوقوع أمر علمنا كونه لا محالة، لم يختلف علمنا قبل وقوعه وبعد وقوعه، وإنما الاختلاف في الواقع، ووقوع الاختلاف في علمنا بالأشياء لتغير علمنا بعدم اليقين والثبات، كذا في حاشية العطار (454/2)

72-{ بيان قول الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات }

وقال المحقق البياضي في "إشارات المرام من عبارات الإمام "ص128 في تقرير مذهب الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الحوادث الجزئية بوجه جزئي وأنه إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص واحد منها -وفي الرد عليه قال: ما ملخصه:

ذهب الفلاسفة إلى أنه تعالى يعلم الحوادث الجزئية لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة، فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبداً.

وأجيب بمنع لزوم التغير في العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة، بل التغير إنما هو في الإضافة والتعلق لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة يتغير بإضافته فقط في تعلقه بالمتغيرات، وهو مفهوم اعتباري يجوز التغير فيه.

صلوحي ولا تنجيزي حادث، وإلا لزم الجهل، لأن الصالح لأن يعلم: ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل، هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح، وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات: تنجيزي قديم بالنسبة لذات الله وصفاته، وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده، فإن العلم صالح لأن يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل، لأن علم وجود الشي قبل وجوده جهل؛ نعم علمه بأنه سيكون تنجيزي قديم، وأما قول الأولين: لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم، فجوابه أن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح لأن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل، وعدم تعلق الشيء بشيء لا يصلح أن يكون معلوماً، لا يعد جهلاً، كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزاً، وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل، لكن الحق أنه ليس له إلا تعلق تنجيزي قديم[1]،

فيعلم المولى الأشياء أزلاً إجمالاً وتفصيلاً[2]، ويعلم الكليات والجزئيات، وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات[1]، كما كفرت بإنكار حدوث العالم وحشر الأجساد فقد كفرت بثلاثة، كما قال بعضهم:

والحاصل: أن تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين الأول تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم أي علمه بوجود كل منها مقيد بوقت وجوده وبعدمه كذلك.

والثاني تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا، وكل من هذين التعلقين متناه متغير بتناهي المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير في صفة العلم، ولا تغير أمر حقيقي في ذاته، بل يوجد تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات، ولا محذور فيه لأن التعلق أمر اعتباري فلا يرد عليه أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد بالضرورة كما ظنه أبو الحسين البصري.

1 قوله: "لكن الحق ... إلخ" أقول: كلا القولين حق، والخلاف لفظي وذلك لأن التعلق الصلوحي الذي نفاه السنوسي ليس هو التعلق الصلوحي الذي أثبته البعض الآخر، ولا يلزم من إثبات هذا التعلق الصلوحي الجهل وإنما يلزم الجهل من إثباته بالمعنى الذي نفاه السنوسي فالذي نفاه السنوسي عدم تعلق العلم بما سيكون بأنه سيكون وبصفاته وأحواله، والذي أثبته غيره هو عدم تعلق العلم حال عدم وجود الشيء بأنه موجود.

2 قوله: فيعلم المولى الأشياء أزلاً إجمالاً وتفصيلاً.

73-{ هل العلم الإجمالي ثابت لله تعالى }

اعلم أن العلماء بعدما أجمعوا على أن العلم الحصولي لا يحصل إلا عند حصول صورة المعلوم في الذهن قسموا العلم إلى قسمين إجمالي وتفصيلي.

أما الإجمالي فهو بأن يحصل الأمور المتعددة في الذهن بصورة واحدة غير متميز الأجزاء التي هي صور الأمور المتعددة المخصوصة بها.

وأما التفصيلي فهو بأن يحصل كل من الأمور المتعددة في الذهن بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه.

ونظير هاتين المرتبتين من الإحساسات أن يرى جماعة دفعة، ثم يحدق النظر إليها، فإنا نجد في الحالة الأولى حالة إجمالية، وبعد التحديق والإمعان حالة أخرى تفصيل الأولى، فالحالة الأولى شبيهة بالعلم الإجمالي، والثانية بالتفصيلي، فإن حال البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها كحال البصر بالنسبة إلى إدراكاتها.

بثلاثة كَفر الفلاسفة العدا ## إذ أنكروها وهي حقاً مثبتة
علم بجزئي، حدوث عوالم ## حشر لأجساد وكانت ميتة

ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له ككمالاته، وإنفاس أهل الجنة، فيعلمها تفصيلاً، ويعلم أنه لا نهاية لها، وتوقف التفصيل على التناهي إنما هو بحسب عقولنا، ودخل في ذلك علمه، فيعلم بعلمه أن له علماً،

والتعريف الذي ذكرناه أولى من التعريف الذي ذكره الشارح وغيره، وهو قوله: "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها" لأن هذا التعريف معترض من وجوه، منها أن قوله: "تنكشف" يقتضي سبق الجهل، لأن الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء، ومنها أن المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم،

قال التفتازاني في شرح المقاصد: إن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الأجزاء، وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الأجزاء على الانفراد.

ثم إنهم بعدما أثبتوا العلم الإجمالي اختلفوا في أنه هل يجوز ثبوته لله تعالى أم لا يجوز؟ جوزه القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلة، ومنعه كثير من أهل السنة وأبو هاشم من المعتزلة.

قال القاضي عضد الدين في المواقف: والحق أنه إن اشترط في العلم الإجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا يمتنع.

قال الدواني في شرح العقائد العضدية: وهو –أي العلم الإجمالي- علم بالفعل بجميع المعلومات، لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين .. قال الخيالي: ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها. وانظر شرح الدواني بحاشية الكلنبوي عليه (2/54-56).

وقال الذين منعوا ثبوت العلم الإجمالي لله تعالى: إن ثبوت النوعين من العلم لله تعالى متناقض، فإن العلم التفصيلي الذي أجمعوا على ثبوته لله تعالى عبارة عن تعلق علمه تعالى بكل معلوم على الوجه الذي هو عليه، وهو حقيقة المعلوم، وهذا مناقض لتعلق علمه تعالى بالمعلومات على وجه الإجمال، لأن العلم الإجمالي إنما يحصل عند عدم العلم التفصيلي، وقبله فلا يجتمعان معاً، وإنما يحصلان فيما يوجدان فيه من العباد على سبيل التعاقب، فيحصل الإجمالي، ثم التفصيلي، وعند حصول التفصيلي يرتفع الإجمال، ومن أجل ذلك قال الضرير:

والعلم بالشيء على التفصيل ## يناقض العلم على التجميل

ولو سلمنا عدم تناقضهما فأي فائدة في ثبوت العلم الإجمالي بعد ثبوت التفصيلي!؟ وهذا المذهب هو المذهب الحق الذي ندين الله تعالى به.

1 قال العطار في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (2/455) قال الجلال الدواني: اشتهر عنهم –أي عن الفلاسفة المعتزلة- أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي، بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص واحد منها، وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم، ثم قرر كلامهم على وجه لا يقتضي التكفير، فراجعه إن شئت، وقال الملا جامي في الدرة الفاخرة: اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات، ولكن أنكره بعض المتأخرين، وقال: نفي تعلق علمه تعالى بالجزئيات قد أحاله عليهم من لم يفهم كلامهم إلى آخر ما قال، وأنا أقول: هم –وإن أول كلامُهم في هذه المسألة على وجه ليس فيه كفر- فلهم عظائم أجمع على كفرهم فيها سائر العلماء نعوذ بالله تعالى من عقائدهم الفاسدة، انتهى فأسباب تكفيرهم غير منحصرة في الثلاثة المذكورة في الشرح.

والمشتق متوقف على المشتق منه، كما أن العلم متوقف على معرفة المعلوم لأنه أخذ في تعريفه، فكل منهما متوقف على الآخر فجاء الدور، ومنها أن قوله: "المعلومات" يقتضي أنها منكشفة قبل الانكشاف، فيلزم تحصيل الحاصل، وأجيب عن الأول بأن المراد بالانكشاف هنا: ظهور الشيء من غير سبق خفاء، وعن الثاني بأن المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر، والمعرف العلم بمعنى الصفة[1]، وبأن الجهة منفكة، لأن توقف العلم على المعلوم من حيث المعرفة، وتوقف المعلوم[2] على العلم من حيث الاشتقاق، وعن الثالث بأن المراد بالمعلومات الأمور من غير نظر لوقوع العلم عليها وبه يندفع الدور أيضاً، وبأن المراد بالمعلومات ما من شأنها أن تعلم، وكان الأولى حذف قوله:(عند تعلقها بها) لأنه يقتضي أن العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لأن علم الله متعلق بالمعلومات أزلاً وأبداً،

والدليل على وجوب العلم له تعالى أن تقول: الله فاعل فعلاً متقناً محكماً بالقصد والاختيار، وكل من كان كذلك يجب له العلم، فالله يجب له العلم، فإن قيل: إن هذا الدليل إنما يفيد علمه بالجائزات فقط، فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات؟ أجيب بأن دليل ذلك دليل عدم افتقاره للمخصص، لأنه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجاً لمن يكمله، فيلزم أن يكون حادثاً فيفتقر للمخصص، وقد تقدم عدم افتقاره للمخصص

(قوله: ولا يقال مكتسب) أي ولا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يطلق على علمه أنه مكتسب، وهذا ربما يوهم أن النهي عن القول والإطلاق مع صحة المعنى وليس كذلك، ولعل تفسير القول بالاعتقاد هنا أحسن، وعليه فالمعنى: ولا يجوز أن يعتقد أن علمه مكتسب، لاستحالته، لأن الكسبي عرفاً: هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، فإذا أقمت دليلاً على حدوث العالم بأن قلت: العالم متغير وكل متغير حادث، ينتج: العالم حادث، فالعلم بحدوث العالم حاصل عن نظر واستدلال فهو كسبي، وقيل: الكسبي هو ما تعلقت به القدرة الحادثة وعلى هذا التعريف فيشمل العلم الضروري الحاصل بالحواس كالعلم الحاصل بالإبصار أو بالشم، بخلافه على التعريف الأول؛ وعلى كل من التعريفين لا يقال لعلم الله: كسبي، لأنه يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى، ويلزم منه أيضاً سبق الجهل في حقه تعالى وهو محال؛ وما ورد مما يوهم اكتساب علمه تعالى كقوله جل من قائل: ×ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى[3]÷ (الكهف: من الآية12) مؤول على أن

---

1 هذا لا يدفع توقف معرفة كل منهما على الآخر.

2 هذا خطأ لا معنى له لأن توقفه عليه من هذه الجهة لا يدفع توقفه عليه من حيث المعرفة. والحق أن يقال: إن هذا التعريف إنما هو لمن يعرف مطلق العلم ويعرف المعلوم لكنه لا يعرف أن العلم من حيث كونه وصفاً له تعالى عبارة عن أي شيء هو، فلا دور.

3 قوله: "ثم بعثناهم .. إلخ" في الجلالين أن (بعثناهم) بمعنى أيقظناهم، و(أحصى) فعل ماض بمعنى ضبط.

المراد –والله أعلم: ليظهر[1] لهم متعلق علمنا، أو أن المراد بـ "نعلم" مفتوح النون واللام "نعلم" مضمون النون[2] ومكسور اللام، كما قاله الشيخ الملوي، ومما لا يقال: إنه من باب تنزيل المتكلم منزلة من لم يعلم وإن ذكره في اليواقيت عن ابن العربي، ولا أظنه إلا مدسوساً على الشيخ،

فإن قيل: ظاهر الآية التعليل مع أن أفعال الله لا تعلل! أجيب بجعل لامه للعاقبة والفائدة، فالآية أوهمت أن علمه مكتسب وقد علمت جوابه، وأوهمت تعليل فعله وقد علمت جوابه، فالكلام في مقامين وإن أوهم كلام الشارح خلافه.

واعلم أنه كما لا يقال: علمه مكتسب، لا يقال: علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي، أما الضروري فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال، وهو صحيح في حقه تعالى، لكن يطلق أيضاً على ما قارنته الضرورية فيمتنع أن يقال: علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى.وأماالنظري فهو ما توقف على النظر والإستدلال، فهو مرادف للكسبي على تعريفه الأول، فيمتنع أن يقال علمه نظري لإستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي، وأما البديهي فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر وإستدلال، فيكون مرادفا للضروري على أحد معنييه، لكن يطلق أيضا على العلم الحاصل للنفس بغتة، يقال: بده النفس الأمر: إذا أتاها بغتة، فيمتنع أن يقال: علمه بديهي لإيهامه هذا المعنى.

قوله: (فاتبع سبيل الحق) أي إذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له تعالى فاتبع طريقا هو الحق وهو الحكم المطابق للواقع، فالفاء فاء الفصيحة، والسبيل بمعنى الطريق، وإضافته للحق للبيان، ويصح أن يكون في الكلام حذف المضاف، والتقدير: سبيل أهل الحق، أي طريقهم، والمراد به:معتقد أهل السنة من وجوب صفات المعاني له تعالى.

وقوله: (واطرح الريب) أي: وألق عنك الشبه، فالرِّيَب جمع ريبة بمعنى الشبهة التى لم تعلم صحتها ولا فسادها، وهذا بحسب الأصل، وإلا فالقصد هنا الرد على المعتزلة النافين لصفات المعاني لئلا يلزم تعدد القدماء، وهذه شبهة فاسدة، لأنه لا يضر إلا تعدد ذوات القدماء لا تعدّد الصفات مع اتحاد الذات، ويصح أن يكون في الكلام حذف مضافين، والتقدير: واطرح سبيل أهل الريب وشكوك النافين لصفات المعاني، لأنهم يقولون: قادر بذاته مريد بذاته، وهكذا، وهو هذيان، لأنه لا يُعقل قادر بلا قدرة ومريد بلا إرادة وهكذا.

---

1 لا يخفى بعد الوجهين وركاكتهما، والأولى أن يقال المراد يتعلق علمنا بكون هذا الأمر موجوداً، وهذا ما سماه بعضهم بالتعلق التنجيزي الحادث وأما ما قبله فكان العلم متعلقاً بأنه سيوجد، والله أعلم.

2 على ذكر السبب وإرادة المسبب لأن العلم سبب للإعلام.

29- حياته كذا الكلام، السمع ## ثم البصر بذي أتانا السمع

74-{ حياة الله تعالى }

(قوله: حياته) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف، وما صنعه الشارح حل معنى كما تقدم، وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال: هي صفة تصحح لمن قامت به الإدراك: أي تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك[1] ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث، لأنه رسم لا حدّ[2]، وعرف بعضهم كلاً منهما بتعريف يخصه، فعرف الحياة القديمة بقوله: "صفة أزلية تقتضي صحة العلم" أي تقتضي صحة الاتصاف به، وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة، وإنما اقتصر على العلم لأنه شرط في غيره[3] وشرط الشرط شرط، وأقحم لفظة "صحة" لأن الحياة لا تستلزم العلم بالفعل، لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق، وأما في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة، كما في المجنون فإنه حي مع انتفاء العلم عنه[4]، وعرف الحياة الحادثة بقوله: "هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية" أي عرض يلزمه قبول الإحساس وقبول الحركة الإرادية، بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه، وحياة الله لذاته ليست بروح، وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح، ودليل وجوب الحياة له تعالى أن تقول: الله المتصف بالقدرة والإرادة والعلم، وكل من كان كذلك تجب له الحياة، فالله تجب له الحياة

75-{ كلام الله تعالى }

(قوله: كذا الكلام) "كذا" خبر مقدم، و"الكلام" مبتدأ مؤخر والمعنى: الكلام مثل ذا أي ما تقدم من الصفات، والتشبيه ليس من كل وجه بل في مطلق الوجوب لله تعالى وإن خالفها في الدليل، لأن دليلها عقلي إما وحده وإما مع النقلي على وجه التأكيد،

---

1 أي بصفات تصحح الإدراك مثل القوة المودعة في العين والأذن والأنف والفم والبدن لإدراك المرئيات والأصوات والروائح والطعوم والملموسات، فإن الحياة شرط في اتصاف الموجود بهذه الصفات، وقد توجد الحياة بدونها كالأعمى والأصم والأخشم.

2 لأن الحد يكون بالذاتيات وذاتيات كل شيء تخصه لا يشاركه فيها غيره بخلاف العرضيات التي يتألف منها الرسم.

3 قوله: "لأنه شرط في غيره، أي لأن العلم شرط في غيره من باقي الصفات من القدرة والإرادة. والحياة شرط فيه، وشرط الشرط شرط.

4 هذا يدل على عكس ما ادعاه آنفاً من أن العلم شرط في غيره لأن المجنون متصف بالقدرة مع فقد العلم عنه فما قاله آنفاً منقوض.

ودليله نقلي إما وحده أو مع العقلي على وجه التأكيد[1]؛ فالمعول عليه فيه الدليل السمعي[2] كما سيذكره بقوله: "بذي أتانا السمع"

وقد اختلف أهل المذاهب في معنى كلامه تعالى، فقال أهل السنة: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء، ومنزهة[3] عن السكوت النفسي بأن لا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه، ومنزهة عن الآفة الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس[4] والطفولية،

وقالت الحشوية وطائفة سموا أنفسهم الحنابلة: كلامه تعالى هو الحروف والأصوات المتوالية المترتبة ويزعمون أنها قديمة، وتغالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم[5] بل تجاوز جهل بعضهم لغلاف المصحف،

وقالت المعتزلة: كلامه هو الحروف والأصوات الحادثة وهي غير قائمة بذاته، فمعنى كونه متكلماً عندهم: أنه خالق للكلام في بعض الأجسام[6] لزعمهم أن الكلام لا يكون إلا بحروف وأصوات، وهو مردود بأن الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ## جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها[7]، لكن له اقسام اعتبارية، فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلاً: أمر، ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلاً: نهي، ومن حيث

---

1 قوله: "إما وحده أو مع العقلي" معناه أنك بالخيار بين أن تستدل بالدليل النقلي وتقتصر عليه ، وبين أن تضم إليه الدليل العقلي للتأكيد والتقوية، وهو ما ذكره السنوسي بقوله "وأيضاً لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال". أجهوري.

2 وذلك لأن وجود الإله لا يتوقف على كونه متكلماً كما يتوقف على كونه حياً قادراً مريداً بل كونه تعالى متكلماً ثابت بقول النبي: إن الرب قد أنزل علي كلاماً مثلاً، والنبي قد ثبتت نبوته بالمعجزة التي ليست بكلام فكان ثبوت الكلام بالدليل السمعي.

3 كان الأولى أن يقول: مضادة للسكوت .. ومضادة للآفة الباطنية لأن المنزه عن السكوت وعن الآفة الباطنية هو الله تعالى، لا الصفة المذكورة، بل هي مضادة لهما.

4 قوله: "كما في حال الخرس ... إلخ" التشبيه في مطلق الآفة وإن كانت الآفة المشبهة هي الآفة الباطنية المانعة من الكلام النفسي، والآفة المشبه بها هي الخرس والطفولية ظاهرية مانعة من الكلام اللفظي. أجهوري.

5 يقصد الشارح الحروف التي تصدر من القارئ وكان عليه أن يقول نتلفظ بها بدل نقرؤها لأن المقروء قديم والحادث هو القرائة وصوت القارئ وحروفه فإنها حكاية لكلام الله تعالى وليست نفسه كما قال الإمام أبو حنيفة: ما قام بالله قديم، وما قام بالخلق مخلوق، أقول: وهلا قالت هذه الطائفة بقدم القارئ مثل ما قالت بقدم ألفاظه وحروفه!؟.

6 كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي وشجرة موسى.

7 هذا هو مذهب ابن كلاب، وتبعه عليه جمهور الأشاعرة والماتريدية، وليس هو مذهب جمهور السلف، وانظر تفصيله وما يرد عليه في مقالتنا المفردة في مسألة الكلام.

تعلقه بأن فرعون فعل كذا مثلاً: خبر، ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة: وعد، ومن حيث تعلقه بأن العاصي يدخل النار: وعيد، إلى غير ذلك، وتعلقه بالنسبة لغير الأمر والنهي: تعلق تنجيزي قديم، وأما بالنسبة للأمر والنهي: فإن لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهي[1]، فكذلك[2] وإن اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحياً قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزياً حادثاً بعد وجودهما.

واعلم أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل[3] تركيبه كسب، وعلى هذا المعنى[4] يحمل قول السيدة عائشة: ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى وإطلاقه عليهما، قيل بالاشتراك، وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي[5]، وعلى كل[6] من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر، إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى،

ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم، لأنه يطلق على الصفة القائمة بذاته أيضاً لكن مجازاً على الأرجح، فربما يتوهم

وأما جمهور السلف فالقرآن عندهم عبارة عن الألفاظ النفسية المرتبة مع معانيها، وانظر تفصيله هناك.

1 يعني حال الأمر، وأما الوجود مطلقاً فلا خلاف فيه.

2 قوله: فكذلك: أي اكتفاء بوجود المأمور والمنهي في علم الله وتقديره، كما ذكره الشيخ الأمير في حاشية عبد السلام، أجهوري.

أقول: وهذا هو التحقيق فإن للأب مثلاً أن يأمر ابنه الذي سيوجد –أي يطلب منه طلباً جازماً- أن يفعل كذا عند وجوده وفهمه للخطاب وقدرته فهذا الطلب قد وجد مع فقد المأمور في الخارج.

3 قوله في أصل تركيبه: كلمة "الأصل" حشو مفسد.

4 أي على اللفظي المخلوق لله تعالى وذلك لأن الكلام القديم القائم بالله تعالى لا يقع بين الدفتين.

5 هذا القول لا وجه له من الصحة لأن الشائع المستمر هو إطلاق الكلام على اللفظي وإطلاقه على المعنى القائم بالنفس نادر وهذا دليل على العكس من هذا القول أي كونه حقيقياً في اللفظي مجازاً في المعنى كما قيل بهذا وهو قول قوي" ولعل ذلك القائل لاحظ أن المعنى لكونه وصفاً له تعالى هو أولى بإطلاق كلام الله عليه، وهذا أمر لا علاقة له باللغة والمسألة لغوية، ومما ينبغي التنبيه عليه أنه ليس المراد بالكلام النفسي عند جمهور الأشاعرة والماتريدية الألفاظ النفسية مثل ما يرتبه الإنسان في نفسه بعد حصول المعنى فيه وقبل التلفظ بالكلام اللفظي لأن الكلام بهذا المعنى مثل الكلام اللفظي حادث عندهم لوجود الترتيب فيه، بل مرادهم بالكلام النفسي المعنى الذي لا يتغير بتغير التعبيرات ولا يختلف باختلاف اللغات، مثل الطلب القائم بنفس الآمر.

6 قوله: وعلى كل بالتنوين أي كل من الإطلاقين إطلاق القرآن على الكلام النفسي إطلاقه على الكلام اللفظي.

من إطلاق أن القرآن حادث أن الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة، ولذلك ضرب الإمام أحمد بن حنبل وحبس على أن يقول بخلق القرآن فلم يرض[1]،

وقال السنوسي وغيره من المتقدمين: إن الألفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم، وهذا خلاف التحقيق، لأن بعض مدلوله قديم، كما في قوله تعالى: ×اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ÷ (البقرة: من الآية255) وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى: ×إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى÷ (القصص: من الآية76) والتحقيق أن هذه الألفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم، لأنه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات[2] فالألفاظ التي نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول، فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب إقامة الصلاة مثلاً نفهم ذلك من قوله تعالى: ×أَقِيمُوا الصَّلاةَ÷ (الأنعام: من الآية72) ويصح أن يكون المراد أن الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف، فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفاً أن له كلاماً نفسياً، وقد أضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن، فإنه كلام الله قطعاً، بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ، فدل التزاماً على أن له تعالى كلاماً نفسياً، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادث[3]، ومدلوله قديم فأرادوا بمدلوله: الكلام النفسي، وتكفي الإضافة الإجمالية[4] وإن لم يكن اللفظي قائماً بالذات،

وفهم القرافي[5] أن المراد المدلول الوضعي فقال: منه قديم وهو ذات الله وصفاته، وحادث كخلق السموات ومستحيل ×اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً÷ (مريم: من الآية88) كما بسطه العلامة الملوي،

والحاصل أن للألفاظ التي نقرؤها دلالتين: أولاهما التزامية عقلية عرفاً كدلالة اللفظ على حياة اللافظ، والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم، وهذا محمل كلام السنوسي ومن تبعه، وثانيهما وضعية لفظية، والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه حادث، وهذا محمل كلام القرافي وغيره، فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض[6] حواشي الكبرى، والله أعلم.

---

1 أقول: امتنع الإمام أحمد وغيره من أئمة أهل السنة عن القول بخلق القرآن لأنهم كانوا يرون أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم قائم بذاته تعالى وهذا هو مذهب جمهور السلف، وأما ما ذكره الشارح هنا فهو مذهب ابن كلاب وجمهور المتأخرين من أهل السنة، وانظر تحقيق المسألة في مقالتنا في المسألة.

2 والألفاظ التي نقرؤها لا تدل على هذا الجميع بل على بعضها، والأولى أن يقول الشارح: والألفاظ التي نقرؤها بالواو بدل الفاء.

3 من هو القائل لهذا الكلام؟

4 في كون النفسي مدلولاً للفظي.

5 يعني فهم من قولهم: "ومدلوله قديم" ذلك، فاعترض عليهم.

6 ويحتمل أن يكون الخلاف مبنياً على الخلاف في ما وضع له الألفاظ ما هو هل هو المعاني الذهنية أو الأمور الخارجية فعلى الأول كلام الله اللفظي موضوع للمعاني القائمة بذاته تعالى وهي كلها قديمة والألفاظ تدل عليها دلالة وضعية وعلى الثاني الموضوع له هي الأمور الخارجية وهي قسم منها قديم وقسم منها حادث فعلى هذا دلالة الألفاظ عليها وضعية ودلالتها على المعاني التزامية عقلية والله أعلم.

76-{ سمع الله }

(قوله السمع) معطوف على الكلام بحذف حرف العطف: أي وكذا السمع فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات: الأصوات، وغيرها كالذوات[1]، كما سيأتي في قوله: "وكل موجود أنط للسمع به" وهذه طريقة السنوسي ومن تبعه،

وقال السعد: تتعلق بالمسموعات، فيحتمل أن مراده بالمسموعات في حقنا وهي الأصوات، فيكون مخالفاً لطريقة السنوسي ومن تبعه، ويحتمل أن مراده المسموعات في حقه تعالى وهي الموجودات الأصوات وغيرها، فيكون موافقاً لطريقة السنوسي، فيسمع سبحانه وتعالى كلاً من الأصوات والذوات، بمعنى أن كلاً منهما منكشف لله بسمعه،

ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر، وأن كلامنهما غير الانكشاف بالعلم، ولكل حقيقة يفوض علمها لله تعالى وليس الأمر على ما نعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم، بل جميع صفاته تامة كاملة، يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك، وما ذكر من التعريف للسمع القديم، وأما السمع الحادث فهو: قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات على وجه العادة "وقد يدرك بها غير الأصوات، فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم، وهو ليس بحرف ولا بصوت

77-{ بصر الله تعالى }

(قوله ثم البصر) معطوف على الكلام، و"ثم" بمعنى الواو، لأن صفاته تعالى لا ترتيب فيها، فالمعنى: وكذا البصر فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها، كما يعلم من قوله فيما يأتي: "كذا البصر" كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه،

وقال السعد: تتعلق بالمبصرات، فيحتمل أن مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والألوان، فيكون مخالفاً لطريقة السنوسي ومن تبعه، ويحتمل أن مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها، فيكون موافقاً لطريقة السنوسي فيه، فيبصر سبحانه وتعالى جميع الموجودات حتى الأصوات ولو خفية جداً كدبيب النملة السوداء في الليل المظلم، بمعنى أن ذلك منكشف لله ببصره، وما ذكره من التعريف للبصر القديم، وأما البصر الحادث فهو: قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقياً صليبياً هكذا أو المتلاقيتين تلاقي دالين[2] ظهر أحدهما في ظهر الأخرى >< تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك[1] مما يخلق الله إدراكه في النفس.

---

1 لا يخفى أن السمع موضوع لغة لإدراك الأصوات وهو الجاري على لسان الشرع حيث لم يعلق سمعه تعالى فيه إلا بالأصوات، ولم يرد في نصوص الكتاب والسنة تعليقه بغيرها ولا مرة واحدة، فتعميم السمع لغير الأصوات -كما أنه مخالف للغة- لا دليل عليه من الشرع، ويقال مثل هذا في البصر.

2 قوله "المتلاقيتين" أي في مقدم الدماغ ثم يذهبان إلى العينين: العصبة التي من الجانب الأيسر إلى العين اليمنى، والعصبة من الجانب الأيمن إلى العين اليسرى، ذكره

(قوله بذي أتانا السمع) أي بهذه الصفات الثلاثة التي هي الكلام والسمع والبصر، أتانا المسموع: أي الدليل السمعي، فالسمع بمعنى المسموع وهو الدليل السمعي، وليس المراد أن السمع ورد بنفس الصفات، لأنه خلاف الواقع، بل المراد أنه ورد بمشتقاتها، قال الله تعالى: ×وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً÷ (النساء: من الآية164) أي أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب، وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاماً ثم يسكت، لأنه لم يزل متكلماً أزلاً وأبداً، خلافاً للمعتزلة في قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام في شجرة وأسمعه موسى، ويرد كلامهم بأن الأصل في الإطلاق الحقيقية، وما رواه القضاعي، من (أن الله ناجى موسى بمائة ألف وأربعين كلمة)[2]، معناه أنه فهم معاني يعبر عنها بهذه العدة لا لتبعيض في نفس الكلام، وروى أن موسى عليه الصلاة والسلام كان يسد أذنيه عند قدومه من المناجاة لئلا يسمع كلام الخلق، لكونه لا يستطيع سماعه لأنه صار عنده كأشد ما يكون من أصوات البهائم المنكرة بسبب ما ذاق من اللذة التي يحاط بها عند سماع كلام من ليس كمثله شيء، وقد أشرق وجهه من النور، فما رآه أحد إلا عمي فتبرقع وبقي البرقع على وجهه إلى أن مات[3]، وأكثر ما اشتهر في المناجاة كذب لا يليق بسيدنا موسى، وقال تعالى: ×وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ÷ (الشورى: من الآية11) وقد ورد في الحديث =أربعوا على أنفسكم -في الدعاء- فإنكم لا تدعون أصم+ "وفي رواية" =ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً+[4] ومعنى قوله =أربعوا على أنفسكم+ أشفقوا على أنفسكم فهو من معنى قوله تعالى: ×ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً÷ (الأعراف: من الآية55) وقد أجمع أهل الملل والأديان على أنه تعالى متكلم وسميع وبصير.

فإن قيل: المدعى أن له تعالى صفتين من صفات المعاني وهما السمع والبصر، وما في الآية والحديث وانعقد عليه الإجماع أنه تعالى سميع بصير وهو غير المدعى أجيب بأن أهل اللغة لا يفهمون من سميع وبصير إلا ذاتاً ثبت لها السمع والبصر، لأن إطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت المدعى بالآية والحديث والإجماع مع اعتبار ما يفهمه أهل اللغة، ولا يخفى أنه لا إيطاء في كلام الناظم، بل فيه الجناس التام؛ لأن السمع الأول بمعنى الصفة القديمة، والسمع الثاني

الشرقاوي في حاشية الهدهدي. ومنه يعلم أن بصر اليمنى في العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيسر وبصر اليسرى في العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيمن. أجهوري.

1 قوله وغير ذلك .. إلخ هذا سهو من الشارح لأن الكلام في البصر الحادث، وهو كما تقدم لا يتعلق بغير الذوات والألوان والخلاف في تعلق البصر بغيرها إنما هو في بصره تعالى. إلا أن يراد بغير ذلك ذات الله تعالى.

2 أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (1458) وإسناده ضعيف جداً انظر: فتح الوهاب في تخريج أحاديث الشهاب (874) ورواه الطبراني في الكبير رقم (13650) عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: =إن الله ناجى موسى بمائة ألف وأربعين ألف كلمة+ قال في مجمع الزوائد رقم (13776): وفيه جويرية، وهو ضعيف جداً.

3 هذا من الإسرائيليات.

4 أخرجه البخاري (2992) ومسلم (2704) من حديث أبي موسى الأشعري.

بمعنى الدليل السمعي، على أنه تقدم أنها ليست من مشطور الرجز بل من كامله، وحينئذ فلا إيطاء أصلاً.

78-{ هل لله تعالى صفة تسمى بالإدراك }

30- فهل له إدراك أولا خُلْفُ ## وعند قوم صحّ فيه الوقفُ

(قوله فهل له ... إلخ) التعبير بواو الاستئناف أوضح من التعبير بالفاء، لأن هذا لا يتفرع على ما قبله، ويمكن جعل الفاء للاستئناف، ويصح أن تجعل فاء الفصيحة فتكون في جواب شرط مقدر، والتقدير: إذا أردت تحقيق مسألة الإدراك فأقول لك: هل له .. إلخ، وحاصل ما ذكره الناظم أنه قيل بثبوتها وقيل بانتفائها، وقيل بالوقف[1]، فهي أقوال ثلاثة:

79-{ ثبوة صفة التكوين لله تعالى وقيامها به تعالى}

وقد اختلف أيضاً في صفة التكوين فأثبتها الماتريدية، وعليه فهي (صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها[2])، لكن إن تعلقت بالوجود تسمى إيجاداً وإن تعلقت

---

1 قال المحقق البياضي في إشارات المرام (124): اختار عامة المتكلمين أن الإدراك ليس صفة زائدة، بل هو من العلم في حق الباري خلافاً لأبي بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة متمسكين في كون إدراك الشم والذوق واللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم بأنه لا يتعلق بما مضى بخلاف العلم، وأنه إدراك سادس لمخالفته لسائر الإدراكات، وعدم قيامه مقام شيء منها فإنه إنما (يثبت) ذلك (القيام) لو كان ما ثبت لبعض أنواع الجنس ثابتاً للآخر، وليس كذلك كما في المنائح، وأجيب بمنع خروجه عن جنس العلوم لأنه لا انفكاك للإدراك عن العلم، وأنه حكم العلم، وهو عدم تأثيره في متعلقه ثابت له فكان هو هو انتهى.

أقول: لم يرد السمع بثبوت الإدراك لله تعالى، والعلم يغني عنه، فكيف يقال به؟!.

80-{ بيان أن التكوين الذي قال به الماتريدية بمعنى مبدأ الأفعال، لا بمعنى القدر المشترك بين الأفعال}

2 قوله يوجد بها ويعدم بها، اعلم أنه قد اختلف القائلون بالتكوين في أن التكوين هل هو عبارة عن مبدأ الأفعال أو عبارة عن القدر المشترك بين الأفعال.

التحقيق الذي عليه المحققون منهم هو الأول لأن الأفعال نفسها لا خلاف في أنها حادثة وإنما الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في أنه هل لله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى وراء القدرة هي مبدأ للأفعال أم لا حاجة إلى القول بها لأن القدرة المتفق عليها بينهما كافية لأن تكون مبدأ للأفعال بتعلقها بها، وإذا قلنا بالتكوين بمعنى القدر المشترك يكون التكوين بمعنى الأفعال الحادثة، والمفروض أنه قديم، هذا خلف، فالقديم هو التكوين بمعنى مبدأ الأفعال، ويسمى صفة فعل على أن التكوين والفعل حقيقتان عرفيتان فيما به التكوين والفعل، كما أن المراد بالفاعل في قول من قال: "إن الله فاعل في الأزل" من شأنه أن يفعل، وأما تعلقات التكوين فحادثة يتجدد تعلقه بوجود الشيء في وقت أراد الله أن يوجده فيه، فلا يلزم قدم المكون كما ظنه المخالف، ولا يلزم كون الإيجاد قديماً وأثره حادثاً كجرح سرى بعد مدة، إذ لا يصح أن يقال: إنزال القرآن ليلة القدر قديم، ولأن فعل المختار لا يكون إلا حادثاً، قاله في إشارات المرام.

وقال (214) فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والإرشاد وإن تسامحوا في تعريف التكوين "بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود" كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات بعد الاهتمام بتحقيق المرام فقد نبهوا على أن المراد في المقام مبدأ الإخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى. كسائر صفاته.انتهى.

بالعدم تسمى إعداماً[1]، وإن تعلقت بالحياة تسمى إحياء وهكذا، فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعددة، وفيه تكثير للقدماء جداً؛ ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، فإن قيل على طريقة الماتريدية: ما وظيفة القدرة عندهم؟ أجيب بأن وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلاً للوجود والعدم ورد بأن قبوله لذلك ذاتي له، وأجيب بأن الذاتي إنما هو القبول الإمكاني، بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل[2]

وذهب الأشاعرة إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية، بل هي أمورإعتبارية..

متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، أي إنما تؤثر في الفعل، ويجب صدور الفعل عنها عند انضمام الإرادة. إليها

وأما بالنظر إلى نفسها، وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد جانبي الفعل والترك، فلا تكون إلا جائزة التأثير فلذا لا يلزم وجود جميع المقدورات قاله في شرح المقاصد.

1 فالتكوين صفة واحدة تختلف أسمائه باختلاف تعلقاته.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن الجاري في كلام الماتريدية أن التكوين يتعلق بالوجود وفروعه وقد مثلوا له بذلك فقالوا: فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق، وبحصول الأرزاق ترزيق، وبحصول الصورة تصوير، إلى غير ذلك، ولم أر في كلام أحد منهم بعد البحث التصريح بأنه يتعلق بالعدم، وأن تعلقه به يسمى إعداماً مثل ما قال الشارح غير أنه وقع في كلام بعضهم: وإن تعلق بالموت يسمى إماتة، وهذا القول يصلح مثالاً لذلك على القول بأن الموت عدمي كما عليه البعض وأما على القول بأنه وجودي فلا يصلح مثالاً له.

وقد تقدم قريباً أن في تعلق القدرة بالعدم عند الأشعرية خلاف، فذهب الأشعري ومن تبعه منهم إلى أن الممكن بعد وجوده ينعدم بنفسه لا تتعلق القدرة بعدمه، وقدمنا في التعليق أن هذا القول مبني على القول بتجدد الأعراض وعدم بقائها، والمشهور نسبة هذا القول إلى الأشعري دون الماتريدية القائلين بالتكوين، فلو كانت الماتريدية قائلين بعدم بقاء الأعراض لصح لنا أن نقول على غرار قول الأشعري: إن التكوين عندهم لا يتعلق بالعدم، بل الممكن ينعدم بنفسه، وأما إذا لم يكونوا قائلين به فاقتصارهم على التمثيل بالصور التي تعلق التكوين فيها بالموجودات ليس لأجل حصر تعلقه بها بل لأجل أن ذلك هو المتبادر إلى الأذهان من لفظ التكوين فاقتصروا على ذكر ما تبادر إلى أذهانهم، والله تعالى أعلم.

2 هذا كلام لا حاصل له لأنه يفيد أن القدرة عند تعلقها بحياة زيد تجعل الحياة المعدومة الممكنة قريبة إلى الوجود، وأما الوجود نفسه فإنما يكون بتعلق صفة التكوين. وجعل الممكن قريباً إلى الوجود شيء لا معنى له وقياسه على تحويل الموجود من صفة بعيدة عن الكمال إلى صفة قريبة عنه غير صحيح لأن الصفة المتوسطة هنا أمر موجود بخلاف ما ادعى حصوله بتعلق القدرة فإنه أمر لا حاصل له، والله أعلم.

واعلم أن الماتريدية قالوا: إن التكوين غير القدرة، لأن القدرة أثرها الصحة، والصحة لا تستلزم الكون، فحمل بعض الناس الصحة على الصحة التي هو وصف المقدور فاعترض عليهم بأن الصحة هي الإمكان، وإنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثراً للقدرة: فأجابوا بهذا الجواب الذي ذكره الشارح، وقد علمت فساده، والصواب أن المراد بالصحة الصحة التي هي وصف

(قوله إدراك) هو في حق الحادث تصور حقيقة الشيء المدرك: أي تصور حقيقة الشيء المدرَك –بفتح الراء على صيغة اسم المفعول – عند المدرِك- بكسرها على صيغة اسم الفاعل،

وأما في حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى الإدراك، يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة، والمشمومات كالرائحة الطيبة، والمذوقات كالحلاوة، من غير اتصال بمحالها التي هي الأجسام، ولا تكيف بكيفيتها لأن ذلك إنما هو عادي وقد ينفك، وقيل: يدرك بها كل موجود،

والذي صرح به بعض المتأخرين أنها صفة واحدة، لكن الواقع في كتب الكلام أنها ثلاث صفات: إدراك الملموسات وإدراك المشمومات، وإدراك المذوقات، واستدل القائلون بإثباتها –وهم القاضي الباقلاني وإمام الحرمين ومن وافقهما –بأنها كمال، وكل كمال واجب لله، لأنه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها وهو نقص والنقص عليه تعالى محال، فوجب أن يتصف بها على ما يليق به من غير اتصال بالأجسام ومن غير وصول للذات والآلام له تعالى،

وقوله "أولا" أي أوليس له إدراك: أي صفة تسمى الإدراك كما ذهب إليه جمع؟ واستدلوا على ذلك بأنه لو اتصف تعالى بها لزم الاتصال بمحالها تلازماً عقلياً فلا يتصور انفكاكه، واللازم مستحيل في حقه تعالى، واستحالة اللازم وهو الاتصال توجب استحالة الملزوم وهو اتصافه تعالى بها، ولكن الأولون لا يسلمون أن بين الاتصاف بها والاتصال بمحالها تلازماً عقلياً؛ لما تقدم من أنه يجعله عادياً ويقبل الانفكاك، ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها لاتصف بضدها فاسدة، لمنافاة العلم الواجب له تعالى لذلك الضد، لأن علمه تعالى محيط بمتعلقاتها؛ فهو كاف عنها حيث لم يرد سمع ولا دل عليها فعله تعالى كخلق العالم؛ لأنه لا يتوقف عليها،

وقوله "خلق" أي في جواب ذلك اختلاف[1]؛ فهو مبتدأ خبره محذوف وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في دليل الصفات الثلاثة السابقة التي هي الكلام والسمع والبصر، فمن أثبتها بالدليل العقلي[2]وهو أنها صفات كمال فلو لم يتصف بها لاتصف

القادر وهو صحة التأثير، ومرادهم أن القدرة صفة مصححة لا مؤثرة فإنها عبارة عن التمكن من الفعل والترك، عامة شاملة لما وقع ولما لم يقع وأما الصفة المؤثرة فهي صفة التكوين على تفاصيلها من الخلق والإيجاد والترزيق وغير ذلك، فالتكوين متوقف على القدرة وخاص بما وقع.

1 الأولى في ذلك خلف لأن الخلف في وجوده لا في الجواب عنه.

2 قوله فمن أثبتها بالدليل العقلي: يعني أن من العلماء من قال أن العقل يدل على وجوب اتصاف الله تعالى بهذه الصفات الثلاث وإن لم يرد بها السمع بمعنى أن العقل لا يجوز وجود الإله بدونها كمالا يجوزه بدون العلم والقدرة والإرادة، ومنهم من قال دليل وجود هذه الصفات لله تعالى هو السمع فقط بمعنى أن العقل يجوز وجود الإله بدونها لكن السمع قد ورد باتصافه تعالى بها فوجب اعتقاد اتصافه تعالى بها لورود الشرع به فدليلها هو الشرع فقط لا العقل لكن مما ينبغي أن يعلم أن الشرع قد ورد بكل ما هو واجب لله تعالى فما لم يرد به الشرع

بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال –أثبت هذه الصفة التي هي صفة الإدراك، ومن أثبتها بالدليل السمعي المتقدم: نفي الصفة المذكورة لأنه لم يرد بها سمع

(قوله: وعند قوم صح فيه الوقف) أي وصح التوقف عن القول بإثبات الإدراك ونفيه عند قوم من المتكلمين كالمقترح وابن التلمساني وبعض المتأخرين، لتعارض الأدلة فهؤلاء القوم لا يجزمون بثبوت الإدراك كأهل القول الأول، ولا يجزمون بنفيه كأهل القول الثاني. وهذا القول أسلم وأصح من القولين الأوليين، وكما اختلف في الإدراك اختلف في الكون مدركاً والأصح الوقف عن ذلك.

لا يكون واجباً له تعالى وقد ورد الشرع بالسمع والبصر ولم يرد بخصوص الإدراك وقوله تعالى: ×وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ÷ (الأنعام: من الآية103) ليس بنص فيه فإن الظاهر أنه قد ورد على وجه المقابلة والمراد به العلم كما ورد المكر على وجه المقابلة في قوله تعالى: ×وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ÷ (الأنفال: من الآية30) ومع ذلك لا يجوز إثبات صفة المكر لله تعالى، ولا وصفه بالماكر سبحانه وتعالى والله أعلم.

31- حيٌّ عليم قادر مريد ## سمع بصير ما يشاء يريد

(قوله: حيّ) لا يصح أن يكون معطوفاً على الوجود بحذف حرف العطف لأنه ينحل المعنى إلى وواجب له حي، وهذا فاسد لأن الله تعالى هو الحي فتعين أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف مقرون بالفاء، والتقدير، وحيث وجبت له الحياة فهو حي[1]، والذي ذكره المصنف في شرحه أنه أراد مجرد بيان الأسماء المأخوذة مما سبق لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف رداً على بعض فرق الضلال حيث قالوا بعدم قيام بعضها بالموصوف كالكلام والإرادة، ولم يرد بيان الصفات المعنوية، ولذا لم يقل: كونه حياً، لأن عد الصفات المعنوية إنما يتمشى على قول مثبت الأحوال –جمع حال-

81-{الحال والأمور الاعتبارية}

وهي صفة لا موجودة ولا معدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم، وعليه جرى السنوسي في الصغرى حيث قال: وكونه قادراً .. إلخ والمختار عند المحققين أنه لا حال وأن الحال محال؛ فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام:

1-موجودات: وهي التي وجدت في الخارج بحيث ترى.

2- ومعدومات: وهي التي ليس لها ثبوت أصلاً.

3- وأحوال: وهي التي لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحط إلى درجة المعدوم حتى تكون عدماً محضاً.

4- وأمور اعتبارية[2]: وهي قسمان: أمور اعتبارية انتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتباري انتزاعي لأنه انتزاع من الهيئة الثابتة في الخارج[1]، وأمور اعتبارية

---

1 الأولى والمعنى بدل والتقدير لأنه لا حاجة إلى تقدير ذلك كله بل يكفي تقدير المبتدأ وحده مقروناً بالفاء أي فهو حي.

2 الجمهور من أهل السنة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن المعدوم ليس بشيء فقالوا: ما من شأنه أن يعلم إما أن يكون متحققاً في الخارج، وهو الموجود أولا وهو المعدوم، ولا واسطة بينهما.

وذهب بعض الأشاعرة، وهو أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين في قوله الأول وبعض المعتزلة إلى أن الواسطة بين الموجود والمعدوم أمر حق، وهو الحال كالوجود، وقالوا: ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج أصلاً لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، وهو المعدوم.

أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال، وهذا التقسيم مبني على القول بالواسطة وهو الحال.

وعرفوا الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

فقوله: صفة يخرج الذات، وقوله: لموجود يخرج صفة المعدوم لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالاً، وقوله: لا موجودة يخرج الأعراض لأنها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود دون الحال، وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومات لا أحوال، وهي من الأمور الاعتبارية المحضة، كما يخرج الأمور الاختراعية مثل بحر من زئبق فإنها معدومة واعتبارية محضة أيضاً، والحال أيضاً أمر اعتباري لكنه غير محض.

اختراعية كبحر من زئبق، فهو اعتباري اختراعي لأنه اختراع الشخص، والقسم الأول لا يتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض، والقسم الثاني يتوقف على ذلك؛ وعلى القول بنفي الأحوال تكون الأمور ثلاثة: موجودات، ومعدومات، وأمور اعتبارية بقسميها[2]، وهذه الطريقة هي الراجحة،

ومعنى إنكار المعنوية إنكار زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم، لا إنكار كونه قادراً مثلاً من أصله، لأنه مجمع عليه فليس فيه خلاف إنما الخلاف في زيادته على المعاني فالحاصل: أنهم اتفقوا على الكون قادراً مثلاً، لكن على القول بثبوت الأحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة، وعلى القول بنفي الأحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمراً اعتبارياً، وهذا كله عند أهل السنة،

وأما عند المعتزلة فهي كناية عن القادرية[3]، أي كونه قادراً بذاته[4]، وكذا يقال في الباقي[5]، فهم وإن أنكروا المعاني لم ينكروا القادرية والعالمية وغيرهما، فيقولون قادر بذاته، وعالم بذاته، إلى غير ذلك[6]؛ ولذلك يقولون[1]، من أنكر المعاني لا يكفر إلا إذا أثبت

فالاعتباريات قسمان:

قسم لا وجود له لا أصلاً ولا تبعاً، وهذا معدوم محض كالسلوب والأمور الاختراعية، ولا يكون متعلقاً للقدرة.

وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجوداً له بمعنى أن هناك وجوداً واحداً منسوباً إلى شيء بنفسه، وإلى الأمر الاعتباري بتبعيته، وهذا ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية، ولهذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه ومنها الإيجاد والتأثير وهو كما بينه في شرح المواقف في مقدمة إبطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول، وهو الذي يسمونه تعلق القدرة، وهو أثر الفاعل المختار.

والأمور الإنتزاعية أقرب إلى الموجودات الخارجية ومن أجل ذلك جاز التكليف بها لأنها وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في حد ذاتها.

فالأمور الاعتبارية عامة شاملة للسلوب والأمور الاختراعية والأمور الانتزاعية، والحال خاص بالأمور الانتزاعية.

هذا عند القائلين بالحال، وأما النافون لها –وهم جمهور أهل السنة- فكلها عندهم من قبيل المعدومات.

1وهو القيام بمعنى الحاصل بالمصدر فإن المعنى المصدري أمر اعتباري منتزع من الحاصل بالمصدر الذي هو أمر موجود في الخارج ومتحقق فيه.

2 بدخول القسم الذي يسمى حالاً في الانتزاعي منها .

3 قوله "القادرية" هي تمكنه من الإيجاد والإعدام بذاته أجهوري.

4 أي وليس عبارة عن قيام وصف القدرة بالذات لأنهم لا يثبتون هذه الصفات قائمة بالذات.

5 في غير الإرادة والكلام، فيقولون فيها: مريد بإرادة مخلوقة لا في محل، ومتكلم بكلام مخلوق في محل مثل اللوح المحفوظ والنبي وجبريل وشجرة موسى عليه السلام.

82-{ معنى قول المعتزلة: إن صفات الله تعالى عين ذاته }

6 معنى قولهم هذا أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا، مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التى تقوم بك، بخلاف

ضدها، ومن أنكر المعنوية بمعنى القادرية ونحوها كفر، لأنه يلزم من إنكار القادرية إثبات الضد وأما إنكار المعنوية بمعنى الأحوال فهو الحق،

وحيث علمت أن المصنف صرح بأنه أراد مجرد بيان الأسماء ولم يرد بيان الصفات المعنوية: علمت أن حمله على بيان المعنوية ليس على ما ينبغي وإن ذكره الشيخ عبد السلام وغيره، خصوصاً وقد عبر بالحي ... الخ، ولم يعبر بكونه حياً .. الخ، وقد قالوا: صاحب البيت أدرى بالذي فيه،

وحقيقة الحي الذي له الحياة الحقيقية هو الذي تكون حياته لذاته، وليس ذلك لأحد من الخلق، فليست حياتهم لذاتهم

قوله (عليم) أي وحيث وجب له العلم فهو عليم، فهو خبر لمبتدأ محذوف مقرون بالفاء كما تقدم، وعليم بمعنى عالم: وهو الذي علمه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم؛ فصيغة المبالغة باعتبار الكثرة في المتعلق، وإن كانت صفة العلم واحدة لا تكثر فيها،

وقوله ("قادر") أي وحيث وجبت له القدرة فهو قادر، فهو خبر لمبتدأ محذوف مقرون بالفاء كما مر، والقادر: هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك فهو متمكن من الفعل والترك فيصدر عنه كل من الفعل والترك بحسب مصالح الخلق المترتبة على ذلك

و(قوله "مريد") أي وحيث وجبت له الإرادة فهو مريد: وهو الذي تتوجه إرادته إلى المعدوم فتخصصه بالوجود بدلاً عن العدم مثلاً،

و(قوله "سمع") بحذف الياء مع سكون العين للضرورة: أي وحيث وجبت له السمع فهو سميع.

وقوله: (بصير) أي وحيث وجب له البصر فهو بصير، والسميع: هو الذي يسمع كل موجود، والبصير: هو الذي يبصر الأشياء فيحيط بالمسموعات والمبصرات، من غير أن يشغله شأن عن شأن.

(قوله ما يشاء يريد) بقصر "يشا" للوزن: أي الذي يشاؤه يريده، وأشار المصنف بذلك إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة، خلافاً للكرامية حيث زعموا أن المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاؤه الله بها، والإرادة حادثة متعددة بتعدد المرادات كما قاله في شرحه الصغير، ومراداته تعالى: هي شؤونه في خلقه.

وحكي أن ابن الشجري كان يقرر في درسه قوله تعالى: ×كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ÷ (الرحمن: من الآية29) فسأله سائل وقال له: ما شأن ربك الآن؟ فأطرق رأسه وقام متحيراً، فنام فرأى النبي * فسأله عن ذلك، فقال له *: السائل لك الخضر، فإذا أتاك في

ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الإعتبار حقيقة العلم. وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدةعليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة. وبهذا المعنى قالوا: إن صفات الله تعالى عين ذاته، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم. ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. قاله السيد الشريف في شرح المواقف (48/8).

1 أي العلماء من أهل السنة.

غد وسألك فقل له: شؤون يبديها ولا يبتديها، يرفع أقواماً ويخفض آخرين، فلما أصبح أتاه وسأله فأجابه بما ذكر، فقال له: صلّ على من علمك، ومشى مسرعاً، ومعنى: شؤون يبديها ولا يبتديها: أحوال يظهرها للناس ولا يبتديها علماً[1]، لأنه تعالى يعلم الأشياء أزلاً، خلافاً لمن قال: الأمر أنف، أي يستأنف الله الأشياء علماً، وقد انقرض هؤلاء الجماعة من قبل الإمام الشافعي وهم قوم كفار لأنهم أنكروا القدر[2].

32- متكلم ثم صفات الذات ## ليست بغير او بعين الذات

(قوله متكلم) بسكون التاء للوزن: أي وحيث وجب له الكلام فهو متكلم، ولا خلاف لأرباب المذاهب والملل في أنه تعالى متكلم، وإنما الخلاف في معنى كلامه، وقد تقدم معناه، وقد اختلفوا في قدمه، وقد تقدم بيانه أيضاً، وسيأتي بيانه في قوله:

ونزه القرآن أي كلامه ## عن الحدوث واحذر انتقامه

83-{ صفات الله الثبوتية ليست عينه ولا غيره }

---

1 قوله: ولا يبتديها علماً، الصواب ولا يبتديها إرادة لأن إرادته تعالى أزلية، وذلك لأن العلم كالسمع والبصر ليس من صفات التأثير بل من صفات الكمال والانكشاف والإرادة كالقدرة من صفات التأثير ومرادنا بتأثيرها ترجيحها لأحد الأمرين الفعل والترك، والقوم لا يعبرون عنه بالتأثير فمن أجل ذلك قالوا: إن الإرادة ليس شأنها التأثير، وإن التأثير وصف القدرة فقط والكلام هنا على التأثير. بنفي التأثير الحادث عن الله تعالى الذي قد يوهمه قوله تعالى: (كل يوم هو في شأن).

2 قوله "لأنهم أنكروا القدر" الظاهر أن يقال: لأنهم أنكروا قدم العلم. أجهوري. أقول: ما قاله الشارح هنا هو الظاهر والمخالف للظاهر إنما هو قوله آنفاً ولا يبتديها علماً وكان الصواب أن يقول هناك: إرادة بدل علماً وكذلك في قوله: أي يستأنف الله الاشياءعلما.

(قوله: ثم صفات الذات ... إلخ) ثم للاستئناف، ويحتمل أن تكون للترتيب في الذكر والإخبار، والمعنى: بعد أن أخبرتك بما تقدم أخبرك بأن صفات الذات ... إلخ، والغرض الأصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات، وهو أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات[1]،

فإن قيل: الشيء إما أن يكون غيراً، وإما أن يكون عينا، فلا يعقل قولهم: (ليست بغير الذات ولا بعين الذات) أجيب بأن نفي العينية ظاهر، إذ من المعلوم أن حقيقة الذات غير حقيقية الصفات، وإلا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل، واما نفي الغيرية فالمراد به: نفي الغير المصطلح عليه[2] وهو الغير المنفك، لا مطلق الغير، فالمعنى أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات غيراً منفكاً، فلا ينافي أن حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات، وقال بعضهم: إنها غيرٌ نظراً لذلك وإن لم تنفك، قال الشمس السمرقندي: وهو خلاف لفظي، لأن القول بأنها ليست بغير محمول على نفي الغير المنفك وإن كانت غيراً في المفهوم، والقول بأنها غير محمول على الغير في المفهوم، وإن لم تنفك، ولكون الصفات ليست غيراً بالمعنى المتقدم وقع التسامح بإضافة ما للذات إليها، نحو: "تواضع كل شيء لقدرته" والمراد تواضع كل شيء لذاته لأجل قدرته وإلا فعبادة مجرد الصفات كفر، وعبادة مجرد الذات فسق، فالمستقيم عبادة الذات المتصفة بالصفات، وخرج بإضافة صفات الذات: الصفات السلبية فإنها غير بمعنى أنها ليست قائمة به لأنها أمور عدمية، وصفات الأفعال كالإحياء والإماتة فإنها غير أيضاً، بمعنى أنها منفكة لأنها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، والصفة النفسية وهو الوجود فإنها عين الموجود على كلام الأشعري، وقد تقدم أن التحقيق تأويله على معنى أنه ليس زائداً على الذات بحيث يرى[3]، فلا ينافي أنه أمر اعتباري، وغير الموجود على كلام غير الأشعري

---

1 قوله "ولا بغير الذات .... إلخ" فالمراد من الغير هنا: المنفك عن الذات، فمعنى كونها ليست غير الذات: أنها ليست منفكة عنها، وهذا يحتمل معنيين، المعنى الأول: أنها ليست منفية عن الذات في حال ثابتة لها في حال آخر، بل هي ملازمة للذات، وهذا المعنى هو المأخوذ من كلام الشيخ عبد السلام ومن كلام المحشي آخراً حيث قال: ليست منفكة بل هي ملازمة للذات، والمعنى الثاني: أنها ليست منفردة عن الذات أي منفصلة عنها بحيث تكون قائمة بنفسها، بل هي قائمة بالذات، وهذا المعنى هو المناسب لجعل كلام المصنف جواباً عن الشبهة التي أوردتها المعتزلة، كما يعلم ذلك مما نقله المحشي عن السعد فيما يأتي أجهوري.

2 أقول: قد حققنا في مقالة لنا مفردة أن معنى قولهم: إن صفاته تعالى ليست عيناً ولا غيراً له تعالى.

أنها ليست عيناً بحسب المفهوم، ولا غيراً بحسب الوجود والتحقق، وهذا ما اختاره القاضي عضد الدين، كما حققنا فيها أن القول بأن المراد بالغير في قولهم هذا الغير المصطلح هو مذهب الإمام الرازي، وقد رده عليه كثير ممن أتى بعده من المحققين كالتفتازاني والسيد الشريف الجرجاني والدواني والكلنبوي، فراجع هذه المقالة.فإنها مهمة.

3 الأولى بحيث يتحقق وجود الموجود بدونها.

(قوله ليست بغير) بلا تنوين لفظ "غير" له[1]، لإضافته تقديراً إلى مثل ما أضيف إليه "عين" والتقدير: ليست بغير الذات، وقد عرفت أن المراد ليست بغير منفك، فلا ينافي أنها غيرٌ ملازم[2]،

وأشار المصنف بذلك إلى الجواب عن الشبهة التي أوردها المعتزلة النافون لصفات المعاني، وتقريرها أن نقول: الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء، وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات العلية، فكفروا بإثبات آلهة ثلاثة، كما قال تعالى: ×لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ÷ (المائدة: من الآية73) وإذا كفرت النصارى بإثبات آلهة ثلاثة، فكيف بالأكثر وهو ثمانية قدماء الذات والصفات السبع، أوتسع بزيادة التكوين، أو عشر بزيادة الإدراك؟ فيلزم على إثبات ذلك الكفر من باب أولى، وهذا[3] توسيع في الدائرة لأن أهل السنة معترفون بقدم الصفات،

وحاصل الجواب كما أشار إليه العلامة السعد: أن المحظور المبطل للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى، فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد حتى يلزم الكفر، فنفي الغيرية هو الذي أشير به للجواب عن الشبهة المذكورة، ولا مدخل لنفي العينية في الجواب، لكنه تكميل للفائدة، على أن الغرض الأصلي -كما علمت بيان حكم الصفات: وهو أنها ليست بغير الذات ولا بعين الذات، ولم يذكر المصنف مغايرة بعض الصفات لبعض لظهور ذلك، وقوله "أو بعين الذات" أي وليست الصفات عين الذات، فـ (أو) بمعنى الواو، لأن القاعدة أنها تكون بمعنى الواو بعد النفي،

84-{ هل صفات الله واجبة لذاتها أو ممكنة واجبة لذات الله تعالى }

واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها[4] مثل وجوب الذات، كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها

---

1 قوله: له كذا في النسخ الموجودة عندنا ولا يظهر لقوله (له) معنى.

2 الصواب فلا ينافي أنها غير مفهوماً بدل ملازم وإلا فلا يستقيم التفريع، لأن المفرع بناء عليه عين المفرع عليه، والتفريع يقتضى المغايرة بين المفرع والمفرع عليه بل الصواب فلا ينافي أنها غير بحسب الواقع على ما يقتضيه سابق كلامه، لكن التحقيق أنها ليست غيرا بحسب الواقع، بل غيريتها بحسب المفهوم فقط كما قاله القاضي عضد الدين: لأنها لو كانت غيرا بحسب الواقع لزم أن يكون لها وجود مستقل عن وجوده تعالى فيكون هناك وجود لذاته تعالى و وجودات أخر للصفاته فتتكثر الواجبات وهذا مناف للتوحيد، فالتحقيق أن ذاته تعالى موجودة بصفاتها، لأن المفروض وجود ذات الإله وهو لا يوجد إلا بصفات الكمال، فالمتحقق هو وجود واحد لذاته تعالى بصفاتها، فتكون مغايرة الصفات لذات بحسب المفهوم فقط لا بحسب الواقع. والله أعلم.

3 أي التقرير بهذا الوجه، توسيع في الدائرة بإدخال احتمال حدوثها فيه حيث قيل في صدر التقرير: إما أن تكون حادثة... الخ.

4- أي ذاتي للصفات بمعنى أن وجودها مقتضى ذاتها فتكون واجبة لذاتها وليست بمقتضى ذاته تعالى حتى يكون واجبه لذاته وممكنة في ذاتها.

86-{ بيان فساد كل من القولين }

كما قاله العضد، وهذه نزعة من نزعات العضد، وسرت له هذه النزعة من كلام الفلاسفة، فإنهم يقولون: إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولاً لعلة قديمة وهي ذاته تعالى، وما كان معلولاً للعلة قديمة فهو قديم، وهذا كلام باطل، وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي، وهو الذي نلقى الله عليه[1].

---

1 أقول: لا يخفى أنه على كلا المسلكين يلزم تعدد القدماء، وتكثر الواجبات أما على المسلك الذي نسبه الشارح الى القاضي عضد الدين –وهو مسلك الرازي ومن تبعه- فلأنه هناك واجب بذاته وهو الله تعالى. وواجب لذات الواجب بذاته، وهي صفات الله تعالى فصار هناك نوعان من الواجب كما ذهب إليه الفلاسفة من أن العقول العشرة و الهيولى قديمة لذاته تعالى، وأنه تعالى موجب بالذات بالنسبة إليها. فالله تعالى موجب بالذات بالنسبة الى صفاته على هذا الرأي، ولما لم يستطع اصحاب هذا الرأي التخلص من هذا اللازم تقبلوه بقبول سيء، و حاولوا الدفاع عنه بأنه لا بأس بان يكون الله موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته وانما المحال ان يكون موجبا لذاته بالنسبة الى غير صفاته.

وأما على مسلك السنوسي ومن تبعه وقد ذهب إليه القرافي أيضاً فلأنه هناك واجبان كل منهما واجب بذاته، وهما ذاته تعالى وصفاته، فصار هناك فردان للواجب بذاته، ومن ثمة قال الكلنبوي في حاشية شرح الجلال للعضدية.

(395/1): وتعدد القدماء لازم لإثبات الصفات الحقيقية ألبتة، انتهى.

ولا يخفى أن مسلك السنوسي ليس بأقل شناعة من مسلك القاضي فإنه كما لم يقل أحد من سلف الأمة: إن صفاته تعالى ممكنة بذاتها واجبة لذاته تعالى، كذلك لم يقل أحد منهم إن هناك واجبان بذاتهما، بل هذا أشنع من الأول، فإن الذي أجمع عليه سلف الأمة أنه ليس في الوجود إلا واجب واحد وقديم واحد وجوده مقتضى ذاته، وكذلك وجوبه وقدمه، وهو الله تعالى المتصف بالأسماء الحسنى والصفات العلى.

وتحقيق ذلك أن المفروض هنا وجود الإله، وليس وجود ذات مطلقاً.

والإله لا يكون إلهاً إلا بهذه الصفات، فهذه الصفات من مقومات الإله وغير خارجة عنه ولا مغايرة له فليس هناك بالنسبة إلى ذات الله وصفاته إلا وجود واحد ووجوب واحد وقدم واحد، فليس لذاته تعالى وجود ولكل واحد من صفاته وجود آخر حتى تكون صفاته شيئاً آخر مغايراً له كما ذهب إليه أهل المسلكين حيث أثبتوا الاثنينية بالنسبة إلى ذاته تعالى وصفاته، وجعلوا أحدهما نوعاً غير النوع الآخر من الواجب أو فرداً غير الفرد الآخر من الواجب، ولا هي عارضة لذات الله تعالى كما ذهب إليه القائلون بانها واجبة لذاته تعالى، بل هي موجودة بوجوده تعالى وواجبة بوجوبه وقديمة بقدمه، وليس لها وجود آخر ولا وجوب آخر ولا قدم آخر كما ذهب إليه أهل المسلكين، وانظر التفصيل في رسالتنا المفردة في مسألة الصفات.

ثم ان نسبة القول بان صفاته تعالى ممكنة واجبة لذاته تعالى الى القاضي عضد الدين غير صحيح، وانما هذا القول مذهب للامام الرازي ومن تبعه. وذلك لان القولين المذكورين كليهما مبنيان على القول بزيادة صفاته تعالى على ذاته والقاضي عضد الدين لا يقول بذلك، ومن اجل ذلك فُسر قول اهل السنة: إن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره بقوله: إنها ليست عينه بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والهوية، فنفى عنها الغيرية بحسب الوجود، وجعل لها وللذات وجودا واحدا على ما فسرناه آنفا، ومن اجل ذلك لم ينسب احد من المحققين ممن تكلم على هذه المسألة كالسعد وهو تلميذ العضد والسيد الجرجاني شارح المواقف

85-{ قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن فقط بلا تناهي ما تعلقت به }

33- فقدرةٌ بممكن تعلقت ## بلا تناهي ما به تعلقت

(قوله فقدرة ... إلخ) أي إذا أردت معرفة تعلقات الصفات فأقول لك: قدرة ... إلخ، فالفاء فاء الفصيحة، ولما طوى ذيل مباحث الصفات[1] شرع في نشر ما لها من التعلقات،

والذي اعتمده المحققون أن التعلق للمعاني فقط[2]، وقال بعض المتكلمين: للمعنوية، ولم يقل أحد بأن التعلق للمعاني والمعنوية معاً، وإلا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد في القدرة والكون قادراً، والإرادة والكون مريداً، ولزم تحصيل الحاصل في العلم وكونه[3] عالماً وهكذا الباقي وعرفوا التعلق بأنه طلب الصفة أمراً زائداً على الذات يصلح لها،

واعلم أن صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه، ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات، وخصوصه بالممكنات أو بالموجودات –أقسام أربعة:

الأول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة لكن تعلق الأولى تعلق إيجاد وإعدام[4]، وتعلق الثانية تعلق تخصيص،

والثاني: ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو العلم والكلام، لكن تعلق الأول تعلق انكشاف، وتعلق الثاني تعلق دلالة،

والثالث: ما يتعلق بالموجودات، وهو السمع والبصر والإدراك- إن قيل به-

والرابع: ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة،

والدواني شارح الرسالة العضدية ومحشيه الكلنبوي، لم ينسب احد من هؤلاء هذا القول الى العضد. والسنوسي نسب هذا القول في شرحه الكبير (234)نقلا عن شرف الدين ابن التلمساني الى الامام الرازي وشنع عليه بان هذه النزعة سرت اليه من الفلاسفة، فيحتمل ان الشارح اخذ هذا الكلام عن السنوسي فسبق قلمه من الرازي الى العضد، وهذا هو الذي يترجح عندي. والله تعالى اعلم

1 أقول: لم يطو بعد مباحث الصفات لأن بيان تعلقاتها من مباحثها.

2 قوله للمعاني فقط الأولى إسقاط قوله فقط لأنه يوهم أن المخالف قائل بأن التعلق لكليهما ولم يقل به أحد.

3 إنما يلزم تحصيل الحاصل لو كان تعلقها على التوالي مع أن المفروض أن تعلقهما على وجه المعية فاللازم هنا أيضاً هو اجتماع مؤثرين على أثر واحد وذلك لأن العلم مؤثر في اكشاف المعلوم كالكون عالماً على القول به والله أعلم.

4 هذا على قول الأشاعرة النافين لصفة التكوين، وأما على مذهب الماتريدية فإن تعلق القدرة تعلق صلوح بمعنى أنها تجعل الباري متمكناً من ان يعلق صفة التكوين التي بها يوجد ويعدم، فالإيجاد والإعدام عندهم لصفة التكوين.

وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب كما ستراه، ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لأنها من غوامض علم الكلام كما نقله الشيخ البراوي عن سيدنا محمد الصغير وذكره الشيخ الشنواني.

(قوله بممكن تعلقت) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده، وإنما قدمه عليه لإفادة الحصر، فكأنه قال: لا تتعلق إلا بممكن: أي بكل ممكن، فالمراد العموم لأن النكرة في سياق الإثبات قد تعم، كما في قوله تعالى: ×عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ÷ (التكوير:14) أي كل نفس، فالقدرة متعلقة بجميع الممكنات[1]، لأنه لو خرج ممكن عن تعلقها لزم منه العجز وهو محال عليه تعالى،

والمراد بالممكن: ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته، ولو وجب وجوده أو عدمه لغيره، فالذي تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات، فهو وإن كان ممكناً في ذاته لكن وجب وجوده لغيره، كإيمان من علم الله إيمانه، والذي تعلق علمه تعالى بعدم وجوده، فهو وإن كان ممكناً في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره، كإيمان من علم الله عدم إيمانه كأبي جهل، لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحي لا تنجيزي، وإلا لانقلب العلم جهلاً وهو محال، وبذلك يجمع بين القولين، فالقول بأنه من متعلقات القدرة محمول على أنه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحي، والقول بأنه ليس من متعلقات القدرة محمول على أنه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزي،

وعلم من ذلك أن للقدرة تعلقين: تعلقاً صلوحياً قديماً وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتنجيزياً حادثاً وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل، وهذا على سبيل الإجمال؛ وأما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة، وقد تقدم بيانها، وخرج بالممكن: الواجب والمستحيل، فلا تتعلق القدرة بهما لأنهما إن تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل، وإن تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب؛ فإن حقيقته ما لا يقبل العدم، وإن تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك

(قوله بلا تناهي ما به تعلقت)[2] أي الممكن الذي تعلقت به القدرة متلبس بعدم التناهي، فمتعلقات القدرة لا تنتهي إلى حد ونهاية، إذ منها نعيم الجنان وهو متجدد شيئاً

---

1 فيه أنه ليس المقصود هنا بيان العموم بل المقصود بيان خصوصهما بالممكنات وعدم عمومهما للواجبات والممتنعات وأما عمومهما لكل الممكنات فأفاد بقوله: بلا تناهي ما به تعلقت.

2 قول: "بلا تناهي ... إلخ" مشى الشارح على أن معناه أن المتعلقات لا نهاية لها في جانب المستقبل، بمعنى أن ما من ممكن في المستقبل إلا وبعده ممكن، وهكذا من غير آخر في الاستقبال، وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين على عدم التناهي غير ظاهر، لأنهما إنما دلا على تعلق القدرة بجميع الممكنات، وأما أن الممكنات متناهية أو لا فلا دلالة لهما على ذلك، ومشى الشيخ عبد السلام على أن معنى عدم التناهي عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات، حيث صور عدم التناهي بأن لا يخرج شيء من الممكنات عن القدرة، وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين ظاهر، ومعنى عدم التناهي حينئذ كما ذكره الأمير في الحاشية أن القدرة لا تنتهي عند طائفة من الممكنات بأن تتعلق بها دون غيرها من الممكنات. أجهوري.

فشيئاً وهكذا، وأما ما وجد في الخارج من الممكن فهو متناه، لأن كل ما حصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لا نهاية لها، ويدل[1] على عدم تناهي متعلقات القدرة قوله تعالى: ×وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ÷ (البقرة: من الآية284) وقوله تعالى: ×وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً÷ (الفرقان: من الآية2) أي كل شيء ممكن في الآيتين، واعلم أنه لا إيطاء في البيت، لأن الصحيح أنها من كامل الرجز، على أنه يصح حمل الأول على التنجيزي، والثاني على الصلوحي، وأما كون الأول في حيز الإثبات والثاني في حيز النفي، فلا يلتفت إليه وإن ذكره المصنف في شرحه.

34- ووحدةً أوجب لها ومِثل ذي ## إرادةٌ والعلم لكن عمَّ ذي.

(قوله ووحدة أوجب لها) أي أوجب للقدرة وحدة، بمعنى: اعتقد وجوبها لها، فيجب أن تعتقد أن قدرة الله واحدة، لأن تعددها لا يقتضيه معقول ولا منقول، ولأنه لو

1 قوله "ويدل ... إلخ" الآية الأولى للتعلق الصلوحي، والثاني للتعلق التنجيزي. أمير.

كان له تعالى قدرتان لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، فالقدرة واحدة والمقدور متعدد، كالحركة والسكون وغيرهما

87-{ ومثل القدرة فيما ذكر الإرادة }

(قوله ومثل ذي إرادة) أي ومثل القدرة إرادة، فاسم الإشارة عائد للقدرة، فالمعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته في الأمور الثلاثة المتقدمة التي هي: تعلقها بكل ممكن، وعدم تناهي متعلقاتها، وإيجاب الوحدة لها بلا تفاوت بينهما؛ فالمثلية إنما هي في هذه الثلاثة وإن اختلفت جهة التعلق فيهما، فإن القدرة إنما تتعلق بالممكنات تعلق إيجاد وإعدام، والإرادة إنما تتعلق بها تعلق تخصيص، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات: كالوجود أو العدم وكونه بهذه الصفة أو بصفة أخرى

وهكذا، ويدل على عموم تعلق الإرادة: الأدلة العقلية، كأن يقال: لو تعلقت بالبعض[1] دون البعض للزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل[2]، والأدلة السمعية كقوله تعالى: ×إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ÷ (يّس:82) والمراد من ذلك والله أعلم: أنه متى تعلقت إرادته وقدرته بشيء برز حالاً، فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه، وليس المراد من ذلك ما هو ظاهره من أنه تعالى إذا أراد شيئاً، يصدر منه أمر للكائنات بلفظ "كن"

واعلم أن للإرادة تعلقين: تعلقاً صلوحياً وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم وبالغنى أو بالفقر وهكذا، وتعلقاً تنجيزياً قديماً وهو تخصيص الله بها أزلاً الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة، وزاد بعضهم تعلقاً ثالثاً: وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقاً تنجيزياً حادثاً، والحق أن هذا ليس بتعلق، وإنما هو إظهار للتعلق كما تقدم.

88-{ علم الله تعالى يتعلق بالممكنات والواجبات والمستحيلات }

(قوله والعلم) معطوف على قوله "إرادة" فهو مثل القدرة أيضاً في الأمور الثلاثة السابقة: وهي تعلقه بالممكنات، وعدم تناهي متعلقاته، وإيجاب الوحدة له بإجماع من يعتد بإجماعه، فإنه لم يذهب أحد إلى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات إلا أبو سهل الصلوكي فقال: بعلوم قديمة لا نهاية لها، ولا يرد عليه استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود لأن الدليل إنما قام على هذه الاستحالة في الحادث دون القديم.

---

1 أي تعلقاً صلوحياً أي لو قلنا أن الإرادة صالحة للتعلق بهذا الممكن دون ذلك لزم الترجيح بلا مرجح لاستواء الممكنات كلها بالنسبة إلى القدرة وإلا فواضح أن إرادته الله تعالى إنما تتعلق تعلقاً تنجيزياً ببعض الممكنات لا بكلها.

2 هذا دليل على عموم تعلق الإرادة وأما الدليل على وجودها فهو أن يقال أن الموجودات توجد على صفات معينة في أوقات معينة كانت يمكن أن توجد على غير تلك الصفات وفي غير تلك الأوقات فلابد في وجودها على هذه الصفات وفي هذه الأوقات من مرجح وهي الإرادة، والا لزم الترجح بلا مرجح وهو محال.

وقوله (لكن عم ذي) أي لكن عم العلم من حيث تعلقه هذه الممكنات التي أشعر بها عموم قوله "بممكن" لأن المراد به العموم كما سبق، ودفع المصنف بهذا الاستدراك ما يوهمه تشبيه العلم بالقدرة من قصره على الممكنات كما في القدرة والإرادة، وليس كذلك، بل يتعلق أيضاً بالواجبات والمستحيلات، ولا إيطاء في كلامه لاختلاف مرجعي اسمي الإشارة، على أنها ليست من مشطور الرجز بل من تامه كما تقدم غير مرة.

35- وعمَّ أيضاً واجباً والممتنع ## ومثل ذا كلامه فلنتبعْ

وقوله (وعم أيضاً واجباً والممتنع) أي وشمل العلم من حيث تعلقه الواجب العقلي كذاته تعالى وصفاته، والممتنع العقلي كشريكه تعالى واتخاذه ولداً أو صاحبة، بمعنى أنه

يعلم استحالة ذلك، ويعلم أنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا، "وأيضاً" مصدر "آض" إذا رجع فمعناه رجوعاً إلى عموم العلم فهو كما عمّ الممكنات عمّ الواجبات والممتنعات، ويدل على عموم تعلقه قوله تعالى: ×وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ÷ (البقرة: من الآية282) والمراد بالشيء مطلق الأمر لا خصوص الموجود، وإلا لم يطابق المدعي، وقوله ×عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ÷ (المؤمنون: من الآية92) أي ما غاب عنا وما حضر لنا، فالمراد الغيب والشهادة بالنسبة لنا، وليس للعلم إلا تعلق تنجيزي قديم فقط على التحقيق.

89-{ الترتيب في تعلق العلم والارادة والقدرة }

واعلم أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مرتبة عند أهل الحق باعتبار العقل فقط في التعلقات القديمة، وفي الحقيقة أيضاً في الحادث منها مع القديم، فبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الإرادة الصلوحي القديم والتنجيزي القديم، وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل، فنتعقل أولاً تعلق العلم ثم تعلق الإرادة، ثم تعلق القدرة، فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لأنها قديمة، والقديم لا ترتيب فيه خارجاً، وإلا لزم أن المتأخر حادث.

وبين تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الإرادة التنجيزي القديم والصلوحي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم كما مر: ترتيب في الخارج وفي التعقل، لأن تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم، وأما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الإرادة التنجيزي الحادث على القول به، فبينهما ترتيب في الخارج وفي التعقل، فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخراً عن تعلق الإرادة التنجيزي الحادث على القول به، وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط، لأنه لا يتأخر مراد الله عن إرادته اهـ ملخصاً من حاشية العلامة الشنواني مع شرح الشيخ عبد السلام، فادع لي ولهم بحسن الختام.

90-{ كلام الله تعالى متعلق بالممكنات والواجبات والمستحيلات }

(قوله ومثل ذا كلامه) أي ومثل علمه تعالى كلامه، فاسم الإشارة عائد على العلم، و"مثل" خبر مقدم، و "كلامه" مبتدأ مؤخر، والتقدير: وكلامه النفسي القديم القائم بذاته تعالى مثل العلم في الأحكام الثلاثة: وهي عموم تعلقه بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وعدم تناهي متعلقاته، وإيجاب وحدته، فعموم تعلقه لصلوحه للجميع، والقاعدة أن صفات المولى متى صلحت لشيء فلا بد من ثبوت الجميع لها، وعدم تناهي متعلقاته لامتناع التخصيص بشيء يتناهى لأنه ترجيح بلا مرجح، ومن متعلقاته نعيم الجنان وهو لا يتناهى بل يتجدد شيئاً فشيئاً وهكذا،

وإيجاب وحدته، لأنه لم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قديم[1]، والمثلية إنما هي في الثلاثة الأحكام المذكورة وإن اختلفت جهة التعلق لأن تعلق

---

1 إن كان مراده بالكلام مبدأ التكلم فصحيح أنه أمر واحد لكنه مما لم يتكلم عليه إلا قلة قليلة من العلماء فأين هذا الإجماع، وإن كان المراد به الكلام بالمعنى الحاصل بالمصدر، وهو

العلم تعلق انكشاف[1]، وتعلق الكلام تعلق دلالة وهو تعلق تنجيزي قديم بالنظر لغير الأمر والنهي، فهو يدل أزلاً على أن ذاته وصفاته تعالى واجبة، وعلى أن الشريك والصاحبة والولد مستحيلة، وإن ولد زيد ورزقه وعلمه جائزة، ويدل أزلاً أيضاً على أن من أطاع فله الجنة ومن عصى فله النار، والأول وعد والثاني وعيد وهكذا، وأما بالنظر للأمر والنهي: فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهي[2] يكون له تعلق صلوحيا قديما قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزيا حادثا بعده كما تقدم تحقيقه (قوله فلنتبع) بالنون أو بالتاء أوله، وفيه إشارة إلى غموض المحل وصعوبته، فيشير إلى أنه ليس لنا في هذا المقام إلا اتباع القوم، خصوصاً في إثبات التعلقات الأزلية.

91-{ سمع الله تعالى وبصره وإدراكه تتعلق بالموجودات فقط }

36- وكل موجود أنط للسمع به ## كذا البصر إدراكه إن قيل به

الذي يطلق عليه الكلام دائماً فوحدته هو مذهب ابن كلاب وجمهور الأشاعرة والماتريدية ولم يقل به معظم السلف. وعلى التقديرين لا إجماع.

1 قوله: "انكشاف" أي لله بمعنى أن جميع الأشياء منكشفة لله بعلمه، وقوله "وتعلق الكلام تعلق دلالة" أي لغير الله، بمعنى أن غير الله لو أزيل عنه الحجاب واطلع على كلام الله لفهم منه جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات أجهوري.

2 قوله فعلى اشتراط وجود المأمور ... إلخ التحقيق أن وجود المأمور والمنهي في الخارج ليس بشرط لتحقق الأمر والنهي فيه وذلك لأن الأمر هو الطلب الجازم وللأب أن يأمر ابنه الذي سيوجد -أي يطلب منه طلباً جازماً- قبل وجوده أن يفعل كذا عند وجوده وفهمه للخطاب وقدرته عليه، فقد تحقق هذا الطلب مع فقد المأمور في الخارج نعم الطلب من المفقود الذي لن يتحقق له وجود في الخارج ممتنع.

(قوله وكل موجود أنط للسمع به) أي وكل موجود علق للسمع به، فـ "أنط" فعل أمر من الإناطة وهي التعليق، "وكل" مبتدأ خبره جملة "أنط للسمع به" أو مفعول لمحذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال على حد "زيداً مُرَّ به" والتقدير: أقصد كل موجود، واللام في قوله "للسمع" زائدة، و"السمع" مفعول لأنط بمعنى علق، أو ضمنه معنى اعترف فعداه باللام، وبالجملة فالمعنى: أعتقد تعلق السمع الأزلي بكل موجود، وقوله: "كذا البصر" أي مثل السمع البصر في تعلقه بكل موجود، فاسم الإشارة راجع للسمع، و"كذا" خبر مقدم، و"البصر" مبتدأ مؤخر، وقوله "إدراكه" أي وكذا إدراكه، فهو معطوف على البصر بحرف عطف مقدر، وقوله "إن قيل به" أي إن قيل بثبوته، كما هو أحد الأقوال الثلاثة السابقة في قوله:

فهل له إدراك أو لا خلف ## وعند قوم صح فيه الوقف

فهذه الصفات الثلاثة متحدة المتعلق، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة بل الصفة متعددة، وكل منها له حقيقة من الانكشاف ليست عين حقيقة غيره، لا يعلم تلك الحقيقة إلا الله تعالى،

وما ذكره المصنف من أن سمعه وبصره تعالى يتعلقان بكل موجود هو ما ذكره بعض المتأخرين كالشيخ السنوسي ومن تبعه، والذي في كلام السعد وغيره أن السمع الأزلي صفة تتعلق بالمسموعات وأن البصر الأزلي صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للعموم والخصوص، فيحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات، فيكون موافقاً لما تقدم، ويحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات في حقنا وهي الأصوات في الأول والذوات والألوان في الثاني فيكون مخالفاً لما تقدم[1]،

وما ذكره المصنف أيضاً من كون الإدراك على القول به مثل السمع والبصر في التعلق بكل موجود هو أحد قولين قد سبق ذكرهما، وثانيهما أنه يتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها، فهما طريقتان للقوم كما يؤخذ من اليوسي وشرح الكبرى،

واعلم أن للسمع والبصر والإدراك –على القول به والقول بأنه يتعلق بكل موجود –ثلاث تعلقات: تعلقاً تنجيزياً قديماً وهو التعلق بذات الله وصفات، وصلوحياً قديماً وهو التعلق بنا قبل وجودنا، وتنجيزياً حادثاً وهو التعلق بنا بعد وجودنا، ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الأمر في قوله "أنط[2]" كما استفيد عدم تناهي متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود، وسكت المصنف عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها كالقدرة والإراة إذ لا فرق ولا إيطاء في كلام المصنف لاختلاف مرجع

---

1 أقول: التحقيق أن البصر والسمع صفتان مغايرتان للعلم يتعلق السمع بالأصوات والبصر بالألوان والأشكال وذلك لأن كلام الشارع –إذا لم يكن عرف شرعي- يحمل على المعنى اللغوي وهذا هو المعنى اللغوي للسمع والبصر ولا دليل على غيره من الشرع فلا يوجد عرف شرعي يحملان عليه ولعل هذا هو مراد السعد العلامة كما هو ظاهر كلامه وحمله على غيره صرف لكلامه عن ظاهره بلا داع إليه والله أعلم.

2 فيه أن معنى أنط اعتقد النوط لأن الإنسان لا يقدر على إناطة صفاته تعالى بشيء حتى يؤمر به فالذي تفيده صيغة الأمر هو وجوب هذا الاعتقاد لا وجوب التعلق.

الضميرين نظير ما تقدم في اسمي الإشارة في قوله "ومثل ذي إرادة .. إلخ" وسبق ما في نحوه.

37- وغيرُ عِلمٍ هذه كما ثبت ## ثم الحياةُ ما بشيء تعلقت

(قوله وغير علم هذه) أي هذه الصفات الأربع وهي: الكلام، والسمع، والبصر، والإدراك –غير العلم فاسم الإشارة مبتدأ مؤخر، و"غير علم" خبر مقدم، ودفع بذلك ما قد يتوهم من اتحادها مع العلم لاتحاد متعلق الكلام مع متعلق العلم واندراج متعلق السمع والبصر والإدراك في متعلقه، لا سيما وتعلق هذه الثلاثة تعلق انكشاف كتعلق العلم، وكما أن هذه الصفات الأربع مغايرة للعلم بعضها مغاير لبعض، واتحاد المتعلق لا يوجب اتحاد الحقيقة،

92-{ الدليل على أن السمع والبصر ليسا عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات}

وقوله "كما ثبت" أي كالتغاير الذي ثبت عند القوم بالأدلة السمعية، لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع، والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى، فوجب حمل ما ورد على ظاهره حتى يثبت خلافه، وبيان كون المدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى: أن السمع حس الأذن –أي حاستها، والأذنُ نفسُها، وما وقر فيها من شيء تسمعه، والذكر المسموع[1]، والبصر حس العين –أي حاستها، والكلام: القول، وما كان مكتفياً بنفسه، والعلم هو المعرفة كما يؤخذ من القاموس في مواضع متعددة، وإذا ثبت أنها متغايرة لغة كانت متغايرة شرعاً[2]، وبالجملة فكنه كل واحدة غير كنه الأخرى، ونفوض علم ذلك لله تعالى[3].

(قوله ثم الحياة ما بشيء تعلقت) بسكون الياء وحذف الهمزة للوزن، وثم للاستئناف، والمعنى أن الحياة لا تتعلق بشيء أي أمر موجود أو معدوم، فالمراد بالشيء هنا المعنى اللغوي الشامل للموجود والمعدوم، ويصح أن يكون المراد به المعنى الاصطلاحي، ويقال: إذا كانت لا تتعلق بالموجود فأولى أن لا تتعلق بالمعدوم، فليست الحياة من الصفات المتعلقة لأنها صفة مصححة للإدراك: أي مصححة لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك، ولا تقتضي أمراً زائداً على قيامها بمحلها، ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية.

---

1 أي الحسن الجميل (شرح القاموس) فهذه أربعة معان ذكرها الشارح للسمع ونزيد خامساً وهو المعنى المصدري لسمع.

2 أقول: وبهذا الدليل نثبت أن متعلق السمع الأصوات، و متعلق البصر الألوان والأشكال، وليس متعلقاتها كل الموجودات كما قيل.

3 قال المحقق البياضي في إشارات المرام (138) ما حاصله: السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم .. للفرق البديهي بين علمنا بشيء علماً تاماً جلياً وبين إبصارنا إياه، فإنا نعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما.

وكذا حال السمع خلافاً للفلاسفة الإسلاميين والأشعري ومتبعيه وبعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى إرجاع السمع إلى العلم بالمسموعات والبصر إلى العلم بالمبصرات كما في المحصل والمواقف.

93-{ أسماء الله تعالى وصفاته قديمة }

38- وعندنا أسماؤه العظيمة ## كذا صفات ذاته قديمهْ[1]

(قوله عندنا .. إلخ) لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع في مبحث يجب اعتقاده[2]، فيجب على الإنسان أن يعتقد أن أسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته،

---

1 قوله: وعندنا أسمائه العظيمة ## كذا صفات ذاته قديمة

تحقيق المقام

أن الاسم قد يراد به الدال، وقد يراد به المدلول، أي الذات أو الصفة، والتعيين بحسب المقام؛ فالاسم مشترك بين الدال والمدلول عند الماتريدية واختاره الأستاذ نصر بن أيوب ومن تبعه من الأشاعرة، والمراد هنا المدلول فالمراد بأسماء الله هنا مدلولات الأسماء مشتقة من الصفات القديم ، والمراد بقدمها قدم اتصاف الله تعالى بها وأما المعتزلة فقد خصو الإسم باللفظ الدال.

والمدلول قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو في اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار كما في شرح المقاصد.

فمراد المصنف أن الاتصاف بمدلولات الأسماء المشتقة من الصفات القديمة كالعالم والقادر ثابت له تعالى في الأزل. والصفات القديمة هي ما عدا صفات الأفعال عند الأشعرية، وصفات الأفعال أيضاً عند الماتريدية القائلين بقدم التكوين، فمدلول الاسم المشتق من صفة قديمة كالعالم والقادر قديم، ومدلول الاسم المشتق من صفة غير قديمة ليس بقديم، سواء كان مشتقاً من فعله تعالى كالخالق والرازق عند الاشعرية لعدم قدم صفات الأفعال عندهم، أو كان مشتقاً من فعل غيره كالمعبود والمشكور فاتصافه تعالى بهذين القسمين ليس بقديم عند الأشعرية.

وأما عند الماتريدية فالذي ليس بقديم هو الاتصاف بالقسم الأخير فقط

ثم إن الماتريدية وبعض الأشاعرة خصصوا المدلول بالمطابقي وأرادوا أن المدلولات المطابقية لهذه الأسماء قديمة، وأما جمهور الأشاعرة فقد أخذوا المدلول أعم من المطابقي والتضميني، واعتبروا في الأسماء المعاني المقصودة فقالوا مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم، وهو لا عين ولا غير، ومدلول لفظ الله هو الذات وهو عين، وأما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الاسم حقيقة في الملفوظ فلا يتحد بمعناه، فمن أجل ذلك ذهبوا إلى أن الاسم مغاير للمسمى مطلقاً ورد قولهم هذا بأن الاسم يتبادر منه كل من الدال والمدلول بحسب المقام في نحو زيد الكاتب والمكتوب، وقوله تعالى: ×وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى÷ (الأعراف: من الآية180) هذا هو التحقيق لهذا المقام، وقد أخذنا هذا التحقيق من إشارات المرام من عبارات الإمام" للمحقق البياضي عند كلامه على قول الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه: (والله لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه) (ص114-115) وما أورده الشارح من الأقوال ظلمات بعضها فوق بعض.

2 قوله شرع في مبحث يجب اعتقاده هذا التعبير يوهم أن ما قبله ليس مما يجب اعتقاده فكان عليه أن يقول بدله: "أتبعها بما هو من متعلقاتها مما يجب اعتقاده مثلها" أو نحو هذا الكلام.

وتقديم الظرف للحصر[1]، والضمير لأهل الحق، فالمعنى: وأسماؤه العظيمة قديمة عندنا معاشر أهل الحق، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن أسماءه تعالى حادثة وإنها من وضع الخلق،

واستشكل الأول بأن الأسماء ألفاظ وهي حادثة قطعاً فتكون الأسماء حادثة قطعاً، فكيف توصف الأسماء بالقدم؟ وأجيب بأنها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها، وبحث في هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى، وحيث كان الاسم حادثاً كانت التسمية حادثة، وأجيب بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أزلاً، فهي قديمة باعتبار الصلاحية، وفيه أن هذا لا يحسن في الرد على المعتزلة الذين يقولون إنها من وضع الخلق، إذ لا ينافيه، وبعضهم أجاب بأن قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في الأزل وفيه أن جميع الحوادث كذلك، وقيل: إن قدمها من حيث مدلولها، وفيه أن قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات، ولا يحسن في الرد على المعتزلة فيما سبق[2]، ونقل العلامة الملوي عن سيدي محمد بن عبد الله العربي: أن من كلام الله القديم[3] أسماء له هي المحكوم عليها بالقدم، كما أن منه أمراً ونهياً .. إلخ، وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلاً على معاني الأسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام، وهو الذي ينشرح له الصدر، ولا يرد أنهم لم يذكروا من أقسام الكلام الاعتبارية الأسماء القديمة، لأن تقسيمهم ليس حاصراً، بل اقتصروا على الأهم باعتبار ما ظهر لهم، كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر؟

وأشار العلامة الملوي في آخر عبارته إلى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية بل بمعنى أنها موضوعه قبل الخلق، فهي من وضعه تعالى قبل خلقه، ثم ألهمها للنور المحمدي ثم للملائكة، ثم للخلق، خلافاً للمعتزلة في قولهم بأنها من وضع البشر، وفي هذا الكلام تسليم بأن الأسماء ليست أزلية كما لا يخفى،

---

1 هذا ليس بصحيح لأنه لو كان كذلك لكان المقصود بالإفادة هو الحصر لا الحكم ويكون الحكم كأنه مسلم الثبوت وذلك لان القاعدة ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على اصل الثبوت كان هذا القيد هو المقصود بالإفادة دون الثبوت والحال أن المقصود بالإفادة هنا هو الحكم فالتقديم للضرورة الشعرية والله أعلم.

2 قوله: ''فيما سبق'' أي فيما سبق نقله عنهم: وهو أن أسماءه تعالى حادثة وأنها من وضع الخلق. أجهوري.

3 مقصود هذا القائل كما يدل عليه كلام الشارح الآتي من قوله: ولا يرد أنهم لم يذكروا .... الخ أن من الأقسام الاعتبارية لكلامه القديم أسماء له تعالى قديمة كما أن من تلك الأقسام أمر ونهي، وعلى هذا كان على الشارح أن يقول بدل قوله: وعلى هذا فالمراد بالتسمية ... الخ: (وعلى هذا فأسمائه تعالى أقسام اعتبارية لكلامه القديم) وذلك لأن هذا القول مبني على أن المراد بالأسماء مسمياتها، وعلى أن مسمياتها من الكلام القديم وأقسام اعتبارية له وليس مبنياً على أنها مدلولة للكلام القديم، فقول الشارح: وعلى هذا فالمراد بالتسمية ... الخ مع أنه فاسد في نفسه مناقض للاحق كلامه.

وبالجملة فهذا المبحث لم يصف، ونقل عن القرطبي أن من قال "الاسم مشتق من السموّ" وهو العلو يقول: لم يزل الله موصوفاً[1] قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم، لأنه لا تأثير لهم في أسمائه، وهذا قول أهل السنة، ومن قال: "الاسم مشتق من السمة" يقول: كان في الأزل بلا أسماء ولا صفات[2]"، فلما خلق الخلق جعلوها له، وبعد فنائهم تبقى بدونها، وهو قول المعتزلة، قال الشُمَنّي وهو أقبح من القول بخلق القرآن. اهـ أفاده العلامة الأمير مع بعض زيادة.

(قوله أسماؤه) الأسماء جمع اسم، والمراد به ما دل على الذات بمجردها كالله و"خداي" في اللغة الفارسية، أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر، ثم إن "أسماؤه" مبتدأ "والعظيمة" وصف كاشف[3] والخبر "قديمة" وقوله "كذا صفات ذاته" مبتدأ وخبر، فـ "كذا" خبر مقدم و"صفاته ذاته" مبتدأ مؤخر، والجملة معترضة بين المبتدأ وخبره والتشبيه في القدم، وأشار الشارح لإعراب آخر، فجعل خبر قوله "أسماؤه" محذوفاً، دل عليه قوله فيما بعد: "قديمة" وجعل قوله الآتي خبراً عن قوله: "صفات ذاته" فيكون المصنف حذف من الأول لدلالة الثاني، كما حذف من الثاني "عظيمة" لدلالة الأول عليه، وحينئذ ففي كلامه من المحسنات البديعية نوع احتباك[4]، وهو أن يحذف من كل نظير ما أثبته في الآخر، وعلى هذا فالتشبيه للتأكيد، والأول هو المتبادر من كلام المصنف

(قوله العظيمة) أي الجليلة المقدسة –أي المطهرة- عن أن يسمى بها الغير، أو عن أن تفسر بما لا يليق، أو أن تذكر على غير وجه التعظيم كما قاله السعد، وعظم أسمائه تعالى مجمع عليه، واختلف هل بينها تفاضل أو لا؟ فقيل: لا تفاضل بينها، وفي اليواقيت عن ابن العربي أن أسماء الله تعالى متساوية في نفس الأمر، لرجوعها كلها إلى ذات واحدة، وأن وقع فيها تفاضل فإن ذلك لأمر خارج[5]، والحق أنها متفاضلة وأعظمها لفظ الجلالة وهو الاسم الأعظم، وكان سيدي علي وفا رضي الله عنه يذهب إلى التفاضل في الأسماء، ويقول في قوله تعالى ×وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا÷ (التوبة: من الآية40) هو اسم الله فإنه أعلى مرتبة من سائر الأسماء، قال: ونظير ذلك قوله تعالى:

---

1 قوله موصوفاً أي مسمى بأسمائه. أجهوري.

2 قوله: "ولا صفات" أي ألفاظ دالة عليه، فعطفها على الأسماء عطف مرادف، هذا هو المتعين في فهم العبارة وذكر الشيخ الأمير أن هذا البناء غير ظاهر، بمعنى أنه لا يلزم من اشتقاق الاسم من السمو أن تكون الأسماء قديمة باقية، ولا يلزم من اشتقاقها من السمة أن تكون حادثة فانية، وما قاله العلامة الامير ظاهر أجهوري. أقول: القائلون بهذا أو ذلك لم يلاحظوا هذه الأمور وإنما لاحظوا جانب اللغة فقط فهذا الكلام فاسد شنيع.

3 قوله وصف كاشف هذا خطأ فإن الوصف الكاشف هو الذي يصح أن يقع معرفاً للموصوف وهذا ليس كذلك والصواب أنه وصف مادح.

4 قوله ففي كلامه نوع احتباك: أقول الاحتباك إنما يصار إليه عند توقف صحة الكلام على المحذوف والأمر هنا ليس كذلك فلا وجه للقول بالاحتباك.

5 قوله "لأمر خارج" قال العلامة الأمير: كالتخلق بمدلول الاسم، كأن يتخلق بمدلول كريم الذي هو الكرم، وبمدلول حليم الذي هو الحلم. أجهوري.

×وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ÷ (العنكبوت: من الآية45) أي ولذكر الله أكبر من سائر الأسماء[1] ،اهـ. أفاده الشيخ الأمير

(قوله كذا صفات ذاته قديمة) أي مثل أسمائه تعالى الصفات القائمة بذاته وهي صفات المعاني السبع أو الثمان على الخلاف في ذلك قديمة، فكل من أسمائه وصفات ذاته قديم، فليست أسماؤه من وضع خلقه له، وليس صفاته حادثة، لأنها لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ويلزم كونه تعالى عارياً عنها في الأزل ويلزم افتقارها إلى مخصص وهو ينافي وجوب الغنى المطلق وهو انتفاء الحاجات مطلقاً، وهو لا يكون إلا الله، بخلاف الغنى المقيد وهو قلة الحاجات، وهو غنى الحوادث، ولذلك قال بعضهم: إلهي غناك مطلق وغنانا مقيد، وخرج بإضافة صفات إلى الذات: صفات الأفعال[2]، فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة، بخلافه عند الماتريدية: أي ولذلك قال صاحب متن بدء الأمالي: ما نصه:

صفات الذات والأفعال طر ## قديمات .. .. .. إلخ.

وهو موضوع على مذهب الماتريدية، لأنها عند الأشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، وعند الماتريدية هي عين صفة التكوين القديمة كما تقدم،

وأما الصفات السلبية فهي قديمة قطعاً أو أزلية، على الخلاف في القديم والأزلي، ولعل الشارح جرى على القول بالفرق بين القديم والأزلي، فقال: وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعلية، فليس شيء منهما بقديم عند الأشاعرة، قال الشيخ الأمير:

---

1 أقول لا يخفى أن سياق الآيتين يرد هذا المعنى، وهذا من المعاني الفاسدة التي يحمل بعض الصوفية النصوص عليها.

2 الصفات ضربان صفات الذات وهي كل ما وصف الله به ذاته ولا يجوز أن يوصف بضده كالصفات السبع.

وصفات الفعل وهي التكوين وما يرجع إليها من الصفات كالتخليق والترزيق على القول بالتكوين، وأما على مذهب من لم يقل بالتكوين فصفات الفعل عبارة عن التعلقات الحادثة للقدرة، ومن صفات الفعل معظم الأسماء الحسنى قال الإمام محمد أنور الكشميري في فيض الباري (517/4):

الأسماء الحسنى عند الأشاعرة عبارة عن الإضافات (يعني به تعلقات القدرة) وأما عند الماتريدية فكلها مندرجة في صفة التكوين، انتهى.

وهذا الكلام بإطلاقه غير صحيح فإن من الأسماء الحسنى ما هو راجع إلى صفات الذات.كالعظيم والجليل والكبير والباقي

فإن الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل ما وصف الله به نفسه ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة والقوة والعظمة وكل ما وصف الله به نفسه ويجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب، فيفرق بينهما بجواز السلب وعدمه والفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة مثلاً بدون الذات، والاسم عبارة عن الذات فقط كاسم الجلالة، أو عن الذات مع الصفة كالعالم والقادر.

ورأيت بخط سيدي أحمد النفراوي أن ذكرها سبق قلم: أي ذكر الصفات السلبية سبق قلم، وإلا ففضل الشارح مشهور.

94-{ المختار أن إثبات الأسماء والصفات لله توقيفي }

39- واختيرَ أن اسماهُ توقيفية ## كذا الصفات فاحفظ السمعية

(قوله واختير .. إلخ) أي واختار جمهور أهل السنة أن أسماءه تعالى توقيفية وكذا صفاته، فلا تثبت لله اسماً ولا صفة إلا إذا ورد بذلك توقيف من الشارع، وذهبت المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان متصفاً بمعناه ولم يوهم نقصاً[1] وإن لم يرد به توقيف من الشارع، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وتوقف فيه إمام الحرمين، وفصل الغزالي فجوّز إطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات، ومنع إطلاق الاسم وهو ما دل على نفس الذات،

والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع منه[2]، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع، والمختار منع ذلك وهو مذهب الجمهور اهـ مصنف في شرحه الصغير

(قوله أن أسماه) بدرج همزة أسماء الأولى مع القصر للوزن، والمراد بالأسماء: ما قابل الصفات، بدليل قوله "كذا الصفات" فالاسم ما دل على الذات والصفة ما دل على معنى زائد على الذات، وليس المراد بالاسم ما قابل الفعل والحرف ولا ما قابل الكنية واللقب،

وقوله "توقيفيه" أي يتوقف جواز إطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتاب أو سنة صحيحة، أو حسنة أو إجماع، لأنه غير خارج عنها[3]، بخلاف السنة الضعيفة إن قلنا: أن المسألة من العلميات أي الاعتقاديات بحيث يعتقد ان ذلك من اسمائه تعالى وإن قلنا: إن المسالة من العمليات بحيث نستعمله ونطلقه عليه تعالى فالسنة الضعيفة كافية في ذلك، لأنهم قالوا: الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال[4]، وأما القياس فقيل كالإجماع ما لم يكن ضعيفاً، وعليه فيقاس "واهب" بناء على أنه لم يرد على "وهاب" وأطلق بعضهم منع القياس، قال المصنف في الشرح الصغير: وهو الظاهر، لاحتمال إيهام أحد المترادفين دون الآخر كالعالم والعارف، والجواد والسخي، والحليم والعاقل اهـ، وبالجملة فما أذن الشارع في إطلاقه واستعماله جاز وإن أوهم كالصبور والشكور

---

1 **لابد من زيادة شرط ثالث وهو أن يكون ذلك اللفظ مشعراً بالكمال والعظمة.**

2 **أقول: لم يرد –فيما أعلم- منع صريح في نصوص الكتاب والسنة من تسميته تعالى باسم خاص، نعم قد وردت النصوص بتسميته تعالى بالأسماء الحسنى فتدل على منع تسميته تعالى بغير الحسنى.**

3 **لأن الإجماع لابد له من مستند وإن لم يعلم.**

4 **فيه أن تسميته تعالى باسم ليس بعبادة حتى يدخل تحت فضائل الأعمال بل العبادة هو ذكر اسمه تعالى بعد ثبوت كونه اسماً له بطريق معتد به في هذا المقام، والضعيف ليس بمعتد به في هذا المقام لأن جنابه تعالى يُحتاط في حقه ما لا يحتاط في حق غيره. والله أعلم.**

95-{ حكم اطلاق الصانع والقديم والذات ونحوها على الله تعالى }

والحليم، فإن الصبور يوهم وصول مشقة له تعالى، لأن الصبر حبس النفس على المشاق، فيفسر في حقه تعالى بالذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه، والشكور يوهم وصول إحسان إليه، لأن معناه كثير الشكر لمن أحسن إليه، مع أن الإحسان كله من الله، فيفسر في حقه تعالى بالذي يجازي على يسير الطاعات كثير الدرجات، ويعطى بالعمل في أيام معدودة نعماً في الأخرى غير محدودة، وقيل: المجازي على الشكر، وقيل: المثني على من أطاعه، والحليم يوهم وصول أذى إليه وهو تعالى لا يصل إليه أحد بأذى، فيفسر في حقه تعالى بالذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه، فيرجع لمعنى الصبور، ولا يرد على قولنا "وهو تعالى لا يصل إليه أحد بأذى" قوله * =من آذى مسلماً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله+[1] لأن معناه أنه فعل معه فعل المؤذي، وقد تقدم لك أن أسماء النبي * توقيفية اتفاقاً، وسبقت حكمة ذلك فتفطن لها (قوله كذا الصفات) أي مثل أسمائه تعالى صفاته في كونها توقيفية، فلا يجوز إثبات صفة له تعالى إلا بتوقيف من الشارع لنا، وقوله "فاحفظ السمعية" أي إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى يتوقف على الإذن الشرعي فاحفظ الأسماء والصفات الواردة بالسمع حقيقة كالواردة في الكتاب والسنة، أو حكماً[2] كالثابتة بالإجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم، كما ذكره المؤلف في كبيره.

---

1 أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (3607) وفي الصغير برقم (468) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

2 قوله أو حكماً كالثابت بالإجماع ... الخ هذا الإجماع المدعى غير ثابت، ولا يجوز إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى على وجه التسمية بها لعدم ورود نص صحيح بإطلاقها عليه تعالى بهذا الوجه واما إطلاق المتكلمين لها ولنحوها كالأزلي والأبدي على الباري تعالى فليس على وجه تسميته تعالى بها، وهذا هو الذي يحتاج إلى التوقيف والإذن الشرعي، وإنما إطلاقهم لها عليه تعالى بمعنى اتصافه تعالى بمعناها، فيقولون: الله قديم بمعنى لا ابتداء لوجوده، وهذا من قبيل إطلاق الكلي على بعض ما صدق عليه، كما نقول: زيد إنسان فإنك لم تقصد أنه مسمى بلفظ الإنسان، وإنما تقصد أنه متصف بمعنى هذا اللفظ، وأنه من أفراد الإنسان، لكن معظم هذه الأسماء الكلية المطلقة عليه تعالى منحصرة في هذا الفرد، ولا يوجد لها فرد آخر، بخلاف إنسان ونحوه. وإطلاق الاسم عليه تعالى بهذا المعنى لا يحتاج إلى التوقيف والإذن من الشارع، كما أن إطلاق الشارع للاسم عليه تعالى بهذا المعنى لا يكون إذناً في الإطلاق على وجه التسمية، وذلك كإطلاق الخادع في قوله تعالى (وهو خادعهم) وإطلاق الرفيق في قوله عليه الصلاة والسلام (إن الله رفيق يحب الرفق) فإن هذا من الإطلاق بمعنى اتصافه تعالى بمعنى الاسم، وليس على وجه التسمية به أفاده المحقق البياضي في إشارات المرام ص150.

وقد ادعى بعض العلماء التوقيف في القديم والصانع.

أما القديم فقد ورد ذكره في بعض الأخبار التي ذكرت فيها الأسماء الحسنى.

روى الخبر البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات"ص7 والزبيدي في شرح الإحياء (21/2) بسنديهما مرفوعاً من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب السختياني قال البيهقي: تفرد بهذه الرواية عبد العزيز بن الحصين بن الترجمان، وهو ضعيف الحديث عند أهل النقل، ضعفه يحيى بن معين، ومحمد بن إسماعيل البخاري انتهى. فالحديث ضعيف،

والحديث الضعيف لا يعمل به في الأحكام وتسميته تعالى باسم حكم من الأحكام لا يجوز إلا بتوقيف صحيح عن الشارع.

وأما الصانع فقد استدلوا على جواز تسمية الله تعالى به بقوله تعالى: ×صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ÷ (النمل: من الآية88) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: =إن الله عز وجل صنع كل صانع وصنعته+ رواه البيهقي في "الأسماء والصفات" ص36 والبخاري في خلق أفعال العباد وهذا الاستدلال إنما يصح على قول من قال باكتفاء ورود مأخذ الاشتقاق في التسمية بالاسم المشتق، وهو قول مرجوح، وبما رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: =لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم في الدعاء فإن الله صانع ما شاء لا مكره له+ لكن الظاهر أن إطلاق الصانع هنا عليه تعالى كإطلاق الرفيق في الحديث المتقدم ليس على وجه التسمية بل على معنى اتصافه تعالى بمعناه ويدل عليه عطف قوله: (لا مكره) عليه.

قال علي القاري في شرح الفقه الأكبر عند الكلام على قول الإمام: "والقرآن غير مخلوق": أما القديم فليس من الأسماء الحسنى وإن أطلقه عليه علماء الكلام مع أنه أنكره كثير من السلف الكرام وبعض من الخلق الفخام، ومنهم ابن حزم ذهاباً إلى الجزم بأن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره.

فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد لا القدم الذي لم يسبقه العدم، ففي التنزيل قوله تعالى: ×حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ÷ (يّس: من الآية39) قيل: وهو الذي يبقى إلى حين وجود الثاني، فإن وجد الجديد فالأول: قديم، وقوله تعالى: ×وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ÷ (الأحقاف: من الآية11) أي متقدم في الزمان.

ثم مما لا ريب فيه أنه إذا كان مستعملاً بمعنى المتقدم فمن تقدم على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره، لكن أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها فلا يكون من الأسماء الحسنى، وجاء الشرع باسمه الأول وهو أحسن من القديم لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له بخلاف القديم، إلا أنه لما كان الله سبحانه وتعالى هو الفرد الأكمل في معنى القديم المتناول للأول فأطلقه المتكلمون عليه فتأمل، انتهى ومثله في شرح الطحاوية (173/1)

أقول: إطلاق المتكلمين للقديم عليه تعالى ليس بمعناه اللغوي المذكور كما يدل عليه كلام القاري وابن أبي الغر، بل بالمعنى الذي اصطلحوا عليه، وهو ما لا ابتداء لوجوده، والذي لم يسبق وجوده العدم، لكنه لا يخلو عن إيهام المعنى اللغوي وهو العتيق، فمن أجل ذلك نقول: لا يجوز تسمية الله تعالى به حتى على القول بالاشتقاق، لأن من شروط جواز الإطلاق عند القائلين به أن لا يوهم اللفظ المطلق عليه تعالى نقصاً في حقه تعالى، والقديم يوهمه، والشرط الثاني عندهم أن يصح اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ، والشرط الثالث أن يكون اللفظ مشعر بالجلال.

فهذه ثلاثة شروط لإطلاق الأسماء التي ليس فيها توقيف عن الشارع عند العلماء الذين لم يشترطوا في إطلاق الأسماء عليه تعالى التوقيف.

وهم قلة من العلماء منهم الغزالي والباقلاني والراجح هو القول بالتوقيف.

وأما إطلاق لفظ الذات عليه تعالى فهل يجوز أم لا؟

قال الإمام محمد أنور الكشميري في فيض الباري شرح صحيح البخاري (517/4): قد تردد بعضهم في إطلاق الذات على الله تعالى لكونه مؤنث ذو.

40- وكل نص أوهم التشبيها ## أوِّله أو فوِّض ورمْ تنْزيها

(قوله وكل نص .. إلخ)[1] يصح قراءة "كل" بالرفع مبتدأ، وجملة "أوله" خبر، وبالنصب مفعول لفعل محذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال، والمراد بالنص هنا:

فأزاحه المصنف (البخاري) وجوزه سواء قلت: إنها مؤنث ذو، أو قلت: إنها اسم مستقل، وعلى الأول تكون منسلخة عن معنى التأنيث. انتهى. أقول: الذات عند ما تطلق على الله تعالى أو على غيره لم يقصد أحد بها مؤنث ذو بمعنى صاحب أو معنى الذي، وإنما يقصدون بها مقابل الصفات والأعراض، أو معنى النفس والعين كما تقول جاء زيد ذاته أي نفسه، ومن أجل ذلك طولوا تائه في الكتابة. وهذا المعنى معنى مولد للفظ الذات شاع استعماله على ألسنة العلماء، ومن أجل أنه مولود لم يعد النحاة لفظ ذات من ألفاظ التأكيد المعنوي كالنفس والعين.

96-{ الصفاة المتشابهة }

تحقيق مسألة الصفات

1 قال إمام الحرمين في الرسالة النظامية (32-33): وقد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقداً، اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد جري صحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ورضي الله عنهم –على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الأمة والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآيات والظواهر مسوغاً ومحتوماً، لا وشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة . وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى. انتهى.

قال الحافظ ابن حجر بعد نقله لهذا الكلام: وقد تقدم النقل أي نقل الانكفاف عن التأويل – عن أهل العصر الثالث، وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة، وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة (فتح الباري407/13) قال الزبيدي في الإتحاف (111/2-112) بعد نقله لهذا الكلام عن الحافظ: قلت: وإلى هذا مال المصنف –الغزالي- في "الجام العوام" فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه باباً، وذكر فيه ثلاث أمثلة: مثال في الفوقية، ومثال في الاستواء، ومثال في النزول، وقال في أول كتابه المذكور: إن الحق الصريح الذي لا مراء فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين. ثم قال الزبيدي:

وقال الحافظ ابن حجر: لأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال:

أحدها: إنها صفات ذات أثبتها السمع، ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمرارها على ما جاءت به مفوضاً معناها إلى الله تعالى. انتهى.

أقول: إن الانكفاف عن التأويل المنسوب إلى السلف يشمل القولين الأول والثالث، فللسلف في المسألة قولان: بعضهم صرح بكونها صفات منهم الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر والإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة، والبعض الآخر لم يصرح بهذا كما لم يتعرض للمعنى، وقد بين السبكي القول الثاني من الأقوال الثلاثة المتقدمة وهو القول بالتأويل بياناً واضحا وفصله، فقال في شرحه لعقيدة ابن الحاجب: أهل التأويل اختلفوا على طريقين:

الأول: طريق الأقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة إلى الصفات الثابتة عقلاً وسمعاً.

الثاني: طريق المتأخرين، وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العجمة برد هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يقصد به تصوير المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية قصداً إلى كمال البيان انتهى. نقله الزبيدي في الإتحاف (112/2).

وقد ذهب إلى هذا الطريق الأخير كثير من المحققين منهم السعد التفتازاني في شرح المقاصد والسيد الشريف الجرجاني قال في شرح المواقف (114/8): ومن كان له قدم راسخ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها، وحملها على ما يليق بها، والله المستعان وعليه التكلان.

قال ابن أبي شريف في شرح المساير (36): ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل، فقال في بعض فتاواه" طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب.

وتوسط ابن دقيق العيد، فقال: يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيداً انتهى، ويقصد الإمام ابن دقيق رد هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي ذكره السبكي، ويعني به الكناية أو المجاز المركب الذي ذهب إليه كثير من المحققين منهم التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني. ونقل بعض العلماء كلام ابن دقيق العيد بوجه مختصر محرر، فقال : قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وأن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيه ليس بالحظر بالنسبة إلى الفريقين انتهى. أقول:وهو كلام نفيس متين ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، وتوسط حكيم.

ثم أقول: مذهب الإمام ابن دقيق العيد هو الفيصل في المسألة، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوماً من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك النص إلا ذلك المعنى المجازي، كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور، والحقيقة المهجورة فيكون صرفه عن ذلك المعنى المجازي تحريفاً للكلم عن مواضعه، كيف وكثير من تلك النصوص لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة أخرى لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعاني المجازية لها، فكيف يجوز إذن صرفها عن تلك المعاني؟ وهل ورد القرآن إلا على أساليب لغة العرب، وذلك مثل قوله تعالى: ×تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ÷ (الملك: من الآية1)والملك بالضم الملوكية والسلطنة، فإنه لا أحد يفهم من الآية إلا اثبات الملوكية والسلطنة لله تعالى، ولا أحد يفهم منها إثبات اليد لله تعالى، وأن الملك متصل بها أو حال فيها، كيف والملك أمر معنوي لا يوصف بكونه متصلا باليد أو حالا فيها، ومثل قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء+ فإنه لا أحد يفهم منه إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته

تعالى وقدرته لا إثبات الإصبعين له تعالى، وأنهما في جوف كل واحد من بني آدم آخذتين قلوبهما، وقد أشار السبكي إلى هذا بقوله: (وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العجمة) كما أشار به إلى أنه ليس في حملها على هذه المعاني مخالفة للسلف، بل إن حملها عليها حمل لها على معان كان يتذوقها السلف منها، وإنما لم يصرحوا بها احتياطاً وسداً لباب التأويل لما في فتحه من خطر توسيعه إلى حد ليس بمقبول عندهم، ولأجل الاحتياط قال ابن دقيق: يقبل التأويل، ولم يقل ويؤول.

وما أحكم قول ابن دقيق: ''ويتوقف إن كان بعيداً'' و ليت المتأخرين من العلماء توقفوا عند هذا الحد الذي رسمه هذا الإمام الجهبذ سيد المحققين، ولم يغلوا في التأويل، ولم يجلبوا على أنفسهم النكير والشر المستطير فإن كثيراً من تأويلاتهم قد أخذوها عن المعتزلة. وقد كان السلف ينكرونها عليهم، ويبد عونهم من أجلها.

وراجع ما كتبه المتقدمون في هذا المجال كالفقه الأكبر لأبي حنيفة والعقيدة المسماة ببيان أهل السنة للطحاوي، وكتب الإمام أبي الحسن الأشعري، ومن أجود الكتب المصنفة في هذا الباب كتاب ''الأسماء والصفات'' للبيهقي.قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: وله تعالى يد ووجه ونفس بلا كيف كما ذكره الله في القرآن، ثم قال: ولا يقال: يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف.

وقال أيضاً: وغضبه ورضاه من صفاته بلا كيف، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه.

وقد ظهر بهذا التحقيق أن قول من قال: (طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم واحكم) ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما يصح كما قال البياضي (193) فيما ظهر تأويله إذ لا إحكام بدونه، وهو ما جرى عليه ابن دقيق العيد، وفسر البياضي في موضع آخر من كتابه قولهم: ((اعلم)) بأن مذهب الخلف يحتاج إلى مزيد من العلم.

كما ظهر أن السلف والخلف مجمعون على أن ظواهر هذه النصوص غير مرادة، وأنها مصروفة عن هذه الظواهر إلا أن السلف لا يعينون المعنى المراد وأما الخلف فيعينونه، ومن أجل ذلك قال كثير من العلماء أن السلف يؤولون تأويلاً إجمالياً، والخلف يؤولون تأويلاً تفصيلياً.

وأما الذين يمتنعون عن التأويل رأساً، ويجرون هذه النصوص على ظواهرها تمسكاً بأنه يجب الأخذ بظواهر النصوص، فيقال لهم: أليس الله تعالى يقول: ×الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى÷ (طـه:5) ويقول: ×وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ÷ (الحديد: من الآية4) ويقول: ×ألا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ÷ (فصلت: من الآية54) فإذا أخذنا بظاهر هذه الآيات يكون الله تعالى على العرش وعندنا ومعنا ومحيط بالعالم محدقاً به بالذات في حالة واحدة، والواحد يستحيل أن يتصف في حالة واحدة بهذه الصفات كلها لتنافيها، فإن قالوا: قوله تعالى: ×وهو معكم÷ يعني بالعلم. وقوله تعالى: (وهو بكل شيء محيط) المراد إحاطة العلم كما حملها عليه السلف ومنهم الإمام أحمد، قلنا فكذلك يصرف قوله تعالى: ×الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى÷ (طـه:5) عن ظاهره ويؤول إما بالتأويل الإجمالي أو بالتأويل التفصيلي المقبول.

قال الإمام القشيري في التذكرة الشرقية عن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل رأساً: إن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه، غير أنهم يدلسون ويقولون: يدٌ لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق: هذا كلام لابد من استبيانه، فإن بين قولكم: نجري الأمر على الظاهر وقولكم: لا يعقل معناه تناقض، فإذا أجريت على الظاهر فظاهر ''الساق'' في قوله تعالى: ×يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ÷ (القلم: من

الآية42) هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر، والتزمت بالإقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر، وأن لم يمكنك الأخذ بها فأين الأخذ بالظاهر؟ ألست قد ذكرت الظاهر؟ وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر، فكيف يكون أخذاً بالظاهر؟ ثم قال القشيري:

وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب، وكانوا يعرفون موارد الكلام، ويفهمون المقاصد، فمن تجافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية، ومن أحاط بطرف من العربية هان عليه درك الحقائق، انتهى منقولاً عن إتحاف السادة المتقين (111-110/2) مصححاً ما وقع فيه من الأخطاء المطبعية.

قال الإمام الغزالي في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام": ويجب الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة في نصوص الصفات بالتصريف، والتبديل بلغة أخرى، والزيادة فيه، والنقص منه، والجمع، والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة

ومعنى الإمساك عن التصريف أنه إذا ورد قوله تعالى: ×اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ÷ (الأعراف: من الآية54) فلا ينبغي أن يقال: مستو ويستوي لأن المعنى يجوز أن يختلف، فإن دلالة قولنا: مستوى على العرش على الاستقرار أقوى من قوله ×ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ÷ (الأعراف: من الآية54)

ثم قال الغزالي في بيان عدم الجمع بين متفرق: ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابا، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في إثبات العين إلى غير ذلك وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات صدرت عن رسول الله * في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لِمَ نطق بما يوهم خلاف الحق؟ أعظم في النفس وأوقع .. فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات،

ثم قال: وأما التفريق بين المجتمعات فإنه كذلك لا يجوز، لأن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناها، ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها، مثال ذلك قوله تعالى: ×الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ÷ (الأنعام: من الآية18)ولا يسلط على أن يقول القائل: وهو فوق مطلقاً لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهر دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور، وهي فوقية الرتبة، ولفظ القاهر يدل عليه، بل لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقول: فوق عباده، لأن ذكر العبودية فيه وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة إذ يحسن أن يقال: السيد فوق عبده، والأب فوق الابن، والزوج فوق الزوجة، ولا يحسن أن يقول: زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما في معنى السيادة والعبودية، أو غلبة القهر، أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية، فهذه دقائق يغفل عنها العلماء، فضلاً عن العوام ... ولأجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما وردو على الوجه الذي ورد، وباللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله وصفاته، وأحق المواضع بإلجام اللسان، وتقييده عن الجريان ما يعظم فيه الخطر، وأي خطر أعظم من الكفر؟.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن السلف مجمعون على التأويل التفصيلي في بعض النصوص كما تقدمت الإشارة إليه، قال الإمام الخطابي رحمه الله تعالى:

الكلام عن الصفات ثلاثة أقسام: قسم يحقق: كالعلم والقدرة ونحوها.
وقسم يحمل على ظاهره، ويجرى بلفظه الذي جاء به من غير تأويل: كاليد والوجه ونحو ذلك، فإنها صفات لا كيفية لها، فلا يقال: معنى اليد النعمة والقوة، ولا معنى الوجه الذات، على ما ذهب إليه نفاة الصفات.
وقسم يؤول ولا يجرى على ظاهره، كقوله عليه الصلاة والسلام إخبار عن الله تعالى: =من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً+ الحديث رواه الشيخان، لا أعلم أحداً من العلماء أجراه على ظاهره، بل كل منهم تأوله على القبول من الله لعبده، وحسن الإقبال عليه، والرضا بفعله، ومضاعفة الجزاء له على صنعه، وذكر حديث =لما خلق الله الرحم تعلقت بحقوي الرحمن+ قال: لا أعلم أحداً من العلماء حمل الحقو على ظاهر مقتضاه في اللغة، وإنما معناه اللياذ والاعتصام، تمثيلاً له بفعل من اعتصم بحبل ذي عزة، واستجار بذي ملكة وقدرة.
وقال البيهقي في الأسماء والصفات (349): ومعناه عند أهل النظر: استجارت واعتصمت به انتهى.
وقال بعضهم: قوله: =فأخذت بحقو الرحمن+ معناه فاستجارت بكنفي رحمته، والأصل في الحقو معقد الإزار، ولما كان من شأن المستجير أن يتمسك بحقوي المستجار به –وهما جانباه الأيمن والأيسر استعير الأخذ بالحقو في اللياذ بالشيء. تقول العرب عذت بحقو فلان. أي استجرت به واعتصمت، نقله الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه "أقاويل الثقات، ثم قال:
قلت ومما اتفقوا على تأويله .. قوله تعالى: ×وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ÷ (الحديد: من الآية4) ونحوه مما مر، فإن المعية محمولة على معية العلم والإحاطة والمشاهدة، كما قال الله تعالى لموسى وهارون ×إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى÷ (طـه: من الآية46) وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: =الحجر الأسود يمين الله في الأرض+ أي محل عهده الذي أخذ به الميثاق على بني آدم.
وكذا قوله عليه الصلاة والسلام –حكاية عن الله-: =عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: رب: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جعت فلم تطعمني، فيقول: رب، كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي+.
قال ابن تيمية رحمه الله: ففسر في هذا الحديث أنه تعالى إنما أراد بذلك مرض وجوع عبده، لقوله: =لوَجَدْتَ ذلك عندي+ ولم يقل: لوجدتني إياه، لأن المحب والمحبوب كالشيء الواحد من حيث يرضى أحدهما ويبغض أحدهما ما يرضاه الآخر أو يبعضه، ولهذا قال تعالى: ×إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ÷ (الفتح: من الآية10) (من أقاويل الثقات 183-185) أقول: وهذا الذي نقلناه عن الخطابي والبيهقي والمقدسي وابن تيمية يؤيد الرأي الذي ذهب إليه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى، والله أعلم.
وإتماماً لهذا البحث ننقل ما يلي عن الإحياء وشرحه للزبيدي.
قال الإمام الغزالي: (وغلا الآخرون في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً، وهم السلف (منهم الإمام أحمد بن حنبل حتى منع تأويل قوله تعالى: كن فيكون) وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق وهو المفهوم من ظاهر مذهبه، كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (أن ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون، حتى سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ) وردت، أحدهما: (قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: الحجر الأسود يمين الله في أرضه) قال العراقي: أخرجه الحاكم، وصححه من حديث عبد الله بن عمر بلفظ الحجر يمين الله في الأرض

...، ومعنى يمين الله أنه بمنزلة يمينه، ولما كان كل ملك إذا قدم عليه الوفد قبل يمينه، والحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله، فلذا نزل منزلة يمين الكعبة (كذا) (ولعل الصواب: منزلة يمين الله).

والثاني: (قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: =قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر.

والثالث: (قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه: وأجد نفس ربكم من قبل اليمن، ورجاله ثقات، قاله العراقي.

(ومال إلى الحسم أرباب الظواهر. والظن بأحمد بن حنبل أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار على شيء، والنزول ليس هو الانتقال) من مكان إلى مكان (ولكنه منع التأويل حسماً للباب، ورعاية لصلاح الخلق فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق، وخرج عن حد الضبط، وجاوز) مرتبة الاقتصاد، إذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشهد له سيرة السلف، فإنهم كانوا يقولون: أمروها كما جائت) روى الحسن بن إسماعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال: سألت مالكاً والأوزاعي وسفيان وليثاً عن هذه الأحاديث التي ورد فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول، فقالوا: اوردوها كما جائت ... قال ابن اللبان: قد كان السلف الصالح نهو الناس عن إتباع أرباب البدع، وعن الإصغاء إلى آرائهم، وحسموا مادة الجدل في التعرض بالآيات المتشابهة سداً للذريعة، واستغناء عنه بالمحكم، وأمروا بالإيمان به وبإمراره كما جاء من غير تعطيل ولا تشبيه.

(حتى قال مالك لما سئل عن) معنى (الاستواء) في قوله تعالى: ثم استوى، وقوله تعالى: ×الرحمن على العرش استوى÷ وقد جاء ذكره في ست آيات، فقال مالك: (الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة) وهذا القول من مالك جاء بألفاظ مختلفة، وأسانيد متنوعة .. وقد أورده ابن اللبان في كتابه بلفظ أنه سئل كيف استوى؟ فقال: كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

قال ابن اللبان في تفسير قول مالك، قوله: كيف غير معقول، أي كيف من صفات الحوادث، وكل ما كان من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل، فيجزم بنفيه عن الله تعالى.

وقوله: والاستواء غير مجهول: أي إنه معلوم المعنى عند أهل اللغة والإيمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب، لأنه من الإيمان بالله تعالى وبكتبه، والسؤال عنه بدعة أي حادث لأن الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه، فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم، ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه، شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سبباً لاشتباهه على الناس وزيغهم عن المراد (الإحياء وشرحه (2/79-80-82).

قال الإمام تقي الدين السبكي: وفي ذلك –أي كلام مالك- قطع بأن الاستواء ليس على ظاهره المعلوم عند الناس من أنه القعود فإن ذلك غير معقول، وليس فيه تصريح بفوقية الذات، ولا يلزم من قولنا: استوى على العرش أن يكون هو على العرش إلا بعد أن نثبت أن الاستواء هو القعود والجلوس كما في المخلوق وجل الله عن ذلك.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن ما نقله الغزالي عن الإمام مالك بصيغة (والكيفية مجهولة) غير صحيح لا من جهة الرواية، ولا من جهة الدراية، أما من جهة الرواية فالمروي عنه برواة صحيحة بصيغة: (الكيف غير معقول) وبرواية أخرى: (ولا يقال كيف، والكيف عنه مرفوع)

ما قابل القياس والاستنباط[1] والإجماع، وهو الدليل من الكتاب أو السنة، سواء كان صريحاً أو ظاهراً، وليس المراد به ما قابل الظاهر وهو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره، إذ لو كان هذا هو المراد لم يمكن تأويله[2]،

وقوله "أوهم التشبيها" أي أوقع في الوهم صحة القول به بحسب ظاهره[3] والمراد من التشبيه المشابهة لا فعل الفاعل، وقوله "أوّله" أي احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فالمراد: أوله تأويلاً تفصيلياً بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف: وهم من كانوا بعد الخمسمائة، وقيل: من بعد القرون الثلاثة، وقوله "أو فوض" أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره؛ فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف: وهم من كانوا قبل الخمسمائة، وقيل: القرون الثلاثة الصحابة والتابعون وأتباع التابعين[4]،

وقد روي هذا الكلام بصيغة (والكيف غير معقول) عن سفيان بن عيينة وربيعة شيخ الإمام مالك، وانظر فتح الباري (12/ 406-407) وإتحاف السادة المتقين (2/80-81).

والأسماء والصفات (408-409) قال الزبيدي:وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منهجها، ثم ساق الزبيدي سنده إلى أم سلمة، وذكر الخبر.

وقال الحافظ ابن حجر: وأخرج أبو القاسم اللا لكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. انتهى.

وأما من جهة الدراية فلان هذه الصيغة تثبت لله تعالى كيفية لكنها مجهولة لنا، والكيفية مرفوعة عنه تعالى،

ونختم هذا البحث بإيراد نص للإمام أبي الحسن الأشعري في كتابه الإبانة. قال رحمه الله تعالى: وأن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قال، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار، والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كل شيء إلى نخوم الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، انتهى، وهذا النص من الإبانة ليس موجداً في النسخ المطبوعة المتداولة، وهو ثابت في مخطوطة نسخة بلدية الإسكندرية وقد قامت بتحقيقها الدكتورة فوقية حسين محمود وطبعت بدار الأنصار بالقاهرة الطبعة الأولى 1397 هـ.

1 قوله "والاستنباط" فيه خفاء، فلو اقتصر على القياس والإجماع لكان أولى. أجهوري.

2 مراد الشارح: أن النص إنما يأتي في كلام العلماء بالمعنيين المذكورين، وليس له معنى ثالث وهو الظاهر، ولا يجوز حمله على المعنى الثاني فتعين حمله على المعنى الأول، إلا أنه يصرف إلى ما يقبل التأويل منه وهو الظاهر بقرينة المقام.

3 والأولى: أي أوقع في الوهم مشابهة الله تعالى بخلقه أي وجود هذه المشابهة.

4 المعروف في كلام العلماء أن السلف هم أهل القرون الثلاثة، ينتهون بإنتهاء القرن الثالث في سنة ثلثمائة للهجرة وأنهم لا ينتهون بإنقراض إتباع التابعين، فإنهم قد انقرضوا قبل

وطريقة الخلف أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدمها المصنف؛ وطريقة السلف[1] أسلم: لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى،

و(قوله "ورم تنْزيهاً") أي واقصد تنزيهاً له تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد؛ فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي، لأنهم يصرفون الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين بناء على الوقف في قوله تعالى: ×وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ÷ (آل عمران: من الآية7) فيكون معطوفا على لفظ الجلالة، وعلى هذا فنظم الآية هكذا: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وجملة ×يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ÷ (آل عمران: من الآية7) حينئذ مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل[2]، أو على قوله: ×وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ÷ (آل عمران: من الآية7) وعلى هذا فقوله: ×وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... ÷إلخ (آل عمران: من الآية7) استئناف، وذكر مقابله في قوله تعالى: ×فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ... ÷ الخ (آل عمران: من الآية7) أي كالمجسمة فمنهم من قال: إنه على صورة شيخ كبير، ومنهم من قال: إنه على صورة شاب حسن، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والحاصل أنه إذا ورد في القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ما ذكر بحسب ظاهره:

فمما يوهم الجهة قوله تعالى: ×يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ÷ (النحل: من الآية50) فالسلف يقولون فوقية لا نعلمها، والخلف يقولون: المراد بالفوقية التعالي في العظمة، فالمعنى يخافون أي الملائكة ربهم من أجل تعاليه في العظمة، أي ارتفاعه فيها[3]، ومنه

هذا التاريخ، ولا يمتدون إلى رأس الخمسمائة ولا إلى إنتهائها كما هو الظاهر من كلام الشارح، ولا أدري من أين أخذ هذين القولين!.

1 قال الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (112/2): قول من قال: (طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم) نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم أنه ليس بمستقيم، لأنه ظن أن الطريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجاز، فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى، وفي غاية التعظيم له، والخضوع لأمره والتسليم لمراده. وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذي يتأوله هو المراد، ولا يمكن القطع بصحة تأويله انتهى. قلت: وقد أشار إلى ذلك المصنف (الغزالي) في إلجام العوام بما لا مزيد على تحريره انتهى. أقول: أصل التأويل مجمع عليه بين السلف والخلف، فإن السلف بما فيهم الإمام أحمد قد تأولوا بعض النصوص كما تقدم آنفا في التعليق، وإنما الفرق بينهما بقلة التاويل وكثرته، فالسلف لم يتأولوا من النصوص إلا القليل، ومعظم الخلف قد أكثروا منه، وقد تقدم تفصيل المسألة، وأن أوسط المذاهب فيها مذهب الإمام ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى.

2 يعني أن الراسخين في العلم يقولون: من أجل أننا آمنا به علينا أن نعلم المراد منه.

3 راجع مقالتنا في نفي الجهة عن الله تعالى.

قوله تعالى ×الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى÷ (طه:5) فالسلف يقولون: استواء لا نعلمه، والخلف يقولون: المراد به الاستيلاء[1] والملك، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ## من غير سيف ودم مهراق

وسأل رجل الإمام مالكاً عن هذه الآية فأطرق رأسه ملياً ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أظنك إلا ضالاً، فأمر به فأخرج، وسأل الزمخشري الغزالي عن هذه الآية فأجابه بقوله: إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية، فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه بأين أو كيف، وهو مقدس عن ذلك[2]؟ ثم جعل يقول.

قل لمن يفهم عني ما أقول ## قصِّر القولَ فذا شرح يطول
ثمَّ سر غامض من دونه ## قصُرت والله أعناقُ الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا ## تُدْرك من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدري صفاتٍ ركبت ## فيك حارت في خفاياها العقول
أين منك الروحُ في جوهرها ## هل تراها فترى كيف تجول
وكذا الأنفاسُ هل تحصُرها ## لا ولا تدري متى عنك تزول
أين منك العقلُ والفهمُ إذا ## غلب النومُ فقل لي يا جهول
أنت أكلَ الخبز لا تعرفه ## كيف يجري منك أو كيف تبول
فإذا كانت طواياك التي ## بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدري من على العرش استوى ## لا تقل كيف استوى كيف النزول
كيف يَحْكي الرب أم كيف يُرى ## فلعمري ليس ذا إلا فضول
فهو لا أين ولا كيف له ## وهو رب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لا فوق له ## وهو في كل النواحي لا يزول
جلّ ذاتاً وصفاتٍ وسما ## وتعالى قدرُه عما تقول

ومما يوهم الجسمية قوله تعالى ×وجاء ربك÷ وحديث الصحيحين "ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حيث يبقى ثلث الليل الأخير ويقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له[3]" فالسلف يقولون مجيء ونزول لا نعلمهما،

97-{ لا يجوز تأويل النصوص إلا بأربعة شروط }

1 تفسير الاستواء بالاستيلاء مما أخذه متأخرو الأشاعرة عن المعتزلة، وهو من التأويل الذي أنكر السلف على المعتزلة وعدوه من بدعهم، ثم إن الاستيلاء موهم للمغالبة إن لم يكن يفيدها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والتأويل إنما يجوز بشروط أربعة: أن يكون المعنى الذي حمل عليه النص ثابتا لله تعالى، وأن يكون التأويل موافقاً للغة العربية، وأن لا يوهم نقصاً في جناب الله تعالى وأن يكون مشعراً بالعظمة، والاستيلاء موهم للنقص إن لم نقل إنه يفيده، فلا يجوز تفسير الاستواء به.

2 المعتزلة ومنهم الزمخشري يقدسون الله تعالى عن الأين والكيف، ولا يصفونه بهما، فلا وجه لإنكار الغزالي على الزمخشري وصف الله تعالى بالأين والكيف، ويظهر أن القصة موضوعة.

98-{ نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا }

والخلف يقولون: المراد: وجاء عذاب ربك أو أمر ربك الشامل للعذاب، والمراد: ينزل ملك ربنا فيقول عن الله[1] ... إلخ.

---

3 أخرجه البخاري 1145-6494-، ومسلم 758، من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

1 وقد ورد في الحديث بروايتين صحيحتين ما يدل على أن النازل هو الملك أما الرواية الأولى فقد روى النسائي في السنن الكبرى (124/6) بإسناد صحيح، وفي عمل اليوم والليلة برقم (340- 472) عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما أنهما قالا: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم =إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر مناديا ينادي يقول: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطي؟).

وأما الرواية الثانية فعن عثمان بن أبي العاص الثقفي قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =تفتح أبواب السماء نصف الليل، فينادي مناد: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مكروب فيفرج عنه؟ فلا يبقى مسلم يدعو بدعوة إلا استجاب الله عز وجل له إلا زانية تسعى بفرجها أو عشاراً+ رواه أحمد (33-317) والبزار (44/4) كشف الأستار، والطبراني (51/9) وغيرهم بأسانيد صحيحة.

فالرواية التي فيها (ينزل ربنا..) الفعل فيها مسند للآمر مجازاً عقلياً أي أمر الله بنزول ملك فينادي ... إلخ لأن الروايات يفسر بعضها بعضاً، أو نزول الله فيها مجاز عن بسط رحمته تعالى، وقربه إلى عباده قرباً خاصاً لمضاعفة ثواب أعمالهم واستجابة دعائهم.

قال البيهقي: قال أبو سليمان (الخطابي) في الكلام على حديث النزول: وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو نزلة من أعلى إلى أسفل وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفة الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده وعطفه عليهم، واستجابته لدعائهم، ومغفرته لهم يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية سبحانه ليس كمثلة شيء وهو السميع البصير.

وقال أبو سليمان –رحمه الله- في معالم السنن: وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ×هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ÷ (آل عمران: من الآية7) الآية، فالمحكم منه ما يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله تعالى، وهو معنى قوله: ×وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ÷ (آل عمران: من الآية7) وإنما حظ الراسخين أن يقولوا: ×آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا÷ (آل عمران: من الآية7) وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن، كقوله عز وجل: ×هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ÷ (البقرة: من الآية210) وقوله: ×وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً÷ (الفجر:22) والقول في جميع ذلك عند علماء السلف ما قلناه. وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول ثم أقبل على نفسه فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له: ينزل كيف يشاء، فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟ فقال: إن شاء يتحرك، وإن شاء لم يتحرك.

وهذا خطأ فاحش عظيم، والله تعالى لا يوصف بالحركة، لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من

وفي المنن: أن الغالب أن الموكب الإلهي ينصب من الثلث الأخير، وتارة ينصب من أول النصف الثاني إلا ليلة الجمعة فإنه ينصب من غروب الشمس إلى خروج الإمام من صلاة الصبح، كما ورد في حديث مسلم،

ومما يوهم الصورة ما رواه أحمد والشيخان أن رجلاً ضرب عبده فنهاه النبي * وقال: =إن الله تعالى خلق آدم على صورته+[1] فالسلف يقولون صورة لا نعلمها، والخلف يقولون: المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وعلم وحياة، فهو على صفته في الجملة وإن كانت صفته تعالى قديمة وصفة الإنسان حادثة، وهذا بناء على أن الضمير في صورته عائد على الله تعالى كما يقتضيه ما ورد في بعض الطرق =فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن+ وبعضهم جعل الضمير عائداً على الأخ المصرح به في الطريق التي رواها مسلم بلفظ =فإذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته+ أي وإذا كانت كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه

ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ×وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ÷ (الرحمن: من الآية27) و×يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ÷ (الفتح: من الآية10) وحديث =إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين إصبعين من أصابع الرحمن+[2] فالسلف يقولون: لله وجه ويد وأصابع لا نعلمها، والخلف يقولون: المراد من الوجه: الذات وباليد: القدرة، والمراد من قوله =بين أصبعين من أصابع الرحمن+ بين صفتين من صفاته، وهاتان الصفتان: القدرة والإرادة[3].

أعراض المحدث، وأوصاف المخلوقين، والله تبارك وتعالى متعال عنهما ×لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ÷ (الشورى: من الآية11).

فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح، ولم يدخل نفسه في ما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش، قال (الخطابي): وإنما ذكرت هذا لكي يتوقى الكلام فيما كان من هذا النوع، فإنه لا يثمر خيراً، ولا يفيد رشداً، ونسأل الله العصمة من الضلال، والقول بما لا يجوز من الفاسد المحال (الأسماء والصفات 453-455)

ومما يدل على أن النزول ليس نزول نقلة أن نصف الليل الأخير لا ينتهي عن الدنيا وهو موجود فيها دائماً وإنما ينتقل عن قطر إلى آخر، فلو كان النزول نزول نقلة لما تصور نزوله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا بل يكون مستقراً فيها دائماً لدوام نصف الليل الأخير في الدنيا، فمتى يستقر على عرشه بذاته!؟.

فالقول بأنه تعالى مستو على عرشه بذاته، وبأنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة نزول نقله متنافيان! والله تعالى أعلم.

1 أخرجه مسلم (2612) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

2 أخرج مسلم (2654) عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: (=إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد، يصرّفه حيث شاء) ثم قال رسول الله صلى الله تعالى وآله وسلم: (=اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك)+.

3 تأويل اليد في هذه الآية بالقدرة والإصبعين بصفتي القدرة والإرادة من التأويلات السخيفة فإنه لا معنى لقولنا قدرة الله فوق أيديهم، وإنما الآية تمثيل لبيعتهم لله بالمبايع العظيم، كما أنه لا أحد يفهم من الأصبعين في الحديث المذكور معنى صفتي القدرة والإرادة

[لطيفة] سأل الشعراني شيخه الخواص: لماذا يؤول العلماء الموهم الواقع من الشارع، ولا يؤولون الموهم الواقع من الولي؟ فقال: لو أنصفوا لأولوا الواقع من الولي بالأولى، لأنه معذور بضعفه في أحوال الحضرة، بخلاف الشارع فإنه ذو مقام مكين، وقد يقال: الشارع ينبغي المحافظة على الواقع منه ما أمكن لأنه يقتدي به، ولا كذلك الولي فإنه لا يحافظ على كلامه لأنه لا يقتدي به، فإذا أوهم أهدر.

والنصوص يجب حملها على المعنى الذي يفهمها المخاطب بها، فإن كلام الله تعالى وكلام رسوله ليسا من قبيل الألغاز والأحاجي، وإنما هو كتاب عربي مبين، وبيان جلي، والتحقيق الذي عليه المحققون أن النصوص المتشابهة من الكتاب والسنة واردة على التمثيل الذي يقصد به تصوير المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية قصداً إلى كمال البيان، قاله تاج الدين السبكي، وقال نحوه سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وذلك لأن العرب لم يكونوا يفهمون من قوله تعالى: ×تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ÷ (الملك: من الآية1) إلا ثبوت الملك والسلطنة والقهر والغلبة لله تعالى، دون إثبات اليد له تعالى. والتصاق الملك بها، كيف والملك أمر معنوي لا يلتصق باليد ولا يحل فيها.

ولم يكونوا يفهمون من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن+ إلا أن القلوب طوع إرادته تعالى وقدرته وأنه يقلبها كيف يشاء، دون إثبات الإصبعين والأصابع لله تعالى، وأنهما في جوف بني آدم آخذتان بقلوبهما.

هذا ما لا يخطر على قلب بشر عند سماع هذا النص، وقس على هذا غيره.

محمل هذه النصوص على معانيها الحقيقية مخالف لأساليب اللغة العربية كما أنه مخالف لما كان عليه السلف.

وقد روى القاضي أبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي والقاضي عياض في الشفاء عن الإمام مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه أنه كان يرى قطع يد من أشار بيده إلى عضو من أعضائه عند ذكر شيء ورد في الله سبحانه وتعالى، حيث أن الإشارة إلى العضو عند ذلك تشبيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

نقل هذا الكلام الحصني في دفع شبه التشبيه (18) والكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (197).

99-{ القرآن كلام الله قديم }

41- ونزِّه القرآن أي كلامه ## عن الحدوث واحذر انتقامه

(قوله ونزه القرآن[1] ... إلخ) أي واعتقد أيها المكلف تنزه القرآن -بمعنى كلامه تعالى- عن الحدوث، خلافاً للمعتزلة القائلين بحدوث الكلام، زعماً منهم أنه من لوازمه الحروف والأصوات، وذلك مستحيل عليه تعالى؛ فكلام الله تعالى عندهم مخلوق لأن الله

100-{القرآن متلو بألسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفا غير حال فيها}

1 قال الإمام الحافظ الكبير البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات" ص358-359: القرآن الذي نتلوه كلام الله، وهو متلو بألسنتنا على الحقيقة، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا، مسموع بأسماعنا غير حال في شيء منها، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه، وهو كما أن الباري -عز وجل- معلوم بقلوبنا، مذكور بألسنتنا، مكتوب في كتبنا، معبود في مساجدنا، مسموع بأسماعنا غير حال في شيء منها.

وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من أكسابنا، وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه، قال الله عز وجل: ×وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ÷ (الحج: من الآية77) وسمى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم تلاوة القرآن فعلاً، انتهى وهو كلام مقرر عند علماء أهل السنة صرح به كثير من أكابرهم.

وبيان ذلك أن المتلو في الحقيقة هو اللفظ، والمكتوب هو أشكال الحروف، والمحفوظ هو الحروف المتخيلة، والمسموع هو الصوت، فيجوز وصف القرآن بهذه الأوصاف وبأنه غير مخلوق -أي موجود أزلاً وأبداً- باعتبار الوجودات الأربعة، فإن لكل موجود وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة، فهي تدل على العبارة، وهي على ما في الذهن، وهي على ما في الخارج.

فالكلام القديم القائم بذاته تعالى المسمى بالقرآن إن كان عبارة عن المعنى النفسي القائم بذاته تعالى الذي لا يختلف باختلاف العبارات واللغات -كما هو مذهب ابن كلاب وذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية- يكون وصف القرآن بهذه الأوصاف كلها حقيقة لا مجازاً، لكن هذه الأوصاف ليست أوصافاً حقيقية له، لأن ما قام بالله تعالى غير مباين له، والموصوف بهذه الأوصاف أمور مباينة له تعالى: بل هذه الأوصاف له من قبيل الأوصاف الجارية على غير من هي له كما قاله السيلكوتي في حواشيه على شرح العقائد النسفية (ص330) وهذا نظير أن يقال: زيد متلو مكتوب محفوظ مسموع باعتبار وجوداته الأربعة فهذه الأوصاف أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته كما قاله السيلكوني، ومع ذلك يكون اتصافه بهذه الأوصاف باعتبار الحقيقة لا المجاز لأن الأوصاف الجارية على غير من هي له أوصاف حقيقية وليست مجازية، وذلك لأن معنى أنه مكتوب كما قال المحقق البياضي أن له وجوداً في الكتابة، سواء كان ذلك الوجود حقيقياً أو مجازياً، ولا شك أن الوصف بأن له وجوداً في الكتابة وصف حقيقي، إذ معنى أنه مكتوب أنه موجود بوجوده الكتابي، وهكذا يقال في محفوظ ومقروء

وأما إن كان القرآن اسماً للنظم العربي الدال على معانيه القائم بذاته تعالى كما هو مذهب السلف وبعض المتأخرين من الأشاعرة -ومع ذلك يطلق على النظم القائم بالقارئ أيضاً لأنه اسم للنظم لا من حيث تعيين المحل فيكون واحداً بالنوع كما هو التحقيق، فيكون وصف القرآن بالمتلو وصفاً حقيقياً باعتبار من هوله، فالمتلو هو هو بدون إشكال الحدوث والقدم، فما قام بالقديم قديم، وما قام بالحادث حادث، وأما وصفه بالأوصاف الأخرى فهي من الأوصاف الجارية على غير من هي له أيضاً، والله أعلم.

خلقه في بعض الأجرام، ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق؛ وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن[1]، وقد وقع في ذلك امتحان كبير لخلق كثير من أهل السنة، فخرج البخاري فاراً وقال: اللهم اقبضني إليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام، وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة؛ وسئل الشعبي فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة، وأشار إلى أصابعه، فكانت سبب نجاته، واشتهرت أيضاً عن الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، وحبس الإمام أحمد وضرب بالسياط حتى غشي عليه، ويذكر أن النبي * قال للإمام الشافعي في المنام: "بشر أحمد بالجنة على بلوى تصيبه" في خلق القرآن، فأرسل له كتاباً ببغداد، فلما قرأه بكى ودفع للرسول قميصه الذي يلي جسده وكان عليه قميصان، فلما دُفِعَ للشافعي غسله وادهن بمائة،

وهل القرآن بمعنى اللفظ المقروء أفضل، أو سيدنا محمد *؟ تمسك بعضهم بما يروى: كل حرف خير من محمد وآل محمد، لكنه غير محقق الثبوت[2]. والحق أنه * أفضل، لأنه أفضل من كل مخلوق، كما يؤخذ من كلام الجلال المحلي على البردة، ويؤيده أنه فعل القارئ[3] والنبي * أفضل من القارئ وجميع أفعاله، والأسلم الوقف عن مثل هذا؛ فإنه لا يضر خلو الذهن عنه اهـ ملخصاً من حاشية الشيخ الأمير.

(قوله أي كلامه) تفسير للقرآن؛ فالمراد منه هنا كلامه تعالى، فالقرآن يطلق على كل من النفسي واللفظي، والأكثر إطلاقه على اللفظي، وأما كلام الله فيطلق أيضاً على كل من النفسي واللفظي، والأكثر إطلاقه على النفسي[4]، وتقدم في مبحث الكلام زيادة، فارجع إليه إن شئت.

---

1 امتناعهم عن ذلك ليس لما ذكره الشارح، بل لأن القرآن عند السلف عبارة عن مجموع المعنى النفسي واللفظ النفسي وهو بمعنى المجموع قديم، وهذا هو محل الخلاف بينهم وبين المعتزلة، فالسلف على أن القرآن بمعنى الألفاظ والمعاني قديم وقائم بذاته تعالى والمعتزلة على أنه بمعنى الألفاظ حادث ولم يثبتوا المعاني لله تعالى وجمهور الأشاعرة توسطوا فوافقوا السلف في إثبات المعنى النفسي لله تعالى والقول بقدمه، وخالفوهم ووافقوا المعتزلة في القول بحدوث الألفاظ. والأشاعرة في مسألة الكلام وسط بين السلف المعتزلة. والله أعلم. وراجع رسالتنا في مسألة الكلام.

2 بل حديث موضوع انظر "تنزيه الشريعة" (309/1).

3 فعل القارئ هو القرائة وليس القرآن، والقرآن كلام الله القديم ووصفه القائم به،

وقد وجه هذا السؤال إلى شيخنا العارف بالله المحقق الشيخ محمد العربكندي فأجاب بأن محمداً صلى الله تعالى عليه وآله وسلم أفضل المخلوقات والقرآن كلام الله قديم، فقال السائل: القرآن بمعنى الألفاظ المنزلة حادث، فأجاب: بأن المختار لدينا أن القرآن بمعنى اللفظ المنزل أيضاً قديم، وهو ما ذهب إليه القاضي عضد الدين الأيحى.

4 هذا الفرق لعله عند الأشاعرة، وأما السلف فيطلقون كلا منهما على الألفاظ الدالة على المعاني ولا انفصال عندهم بين الألفاظ والمعاني بالنسبة إلى اتصاف الله تعالى.

(قوله عن الحدوث) أي الوجود بعد العدم، فليس مخلوقاً بل هو صفة ذاته العلية، خلافاً للمعتزلة في قولهم بأنه مخلوق وليس صفة ذاته العلية، وإنما عبر بالحدوث مع أن المشهور بين القوم التعبير بالخلق لضرورة النظم، أو للرد على محمد البلخي[1] من المعتزلة القائل بأن كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق، زعماً منه أن قولنا مخلوق يوهم بأنه كذب يتعالى الله عنه، وردّ بأن الحدوث مثل الخلق، فهو كمن هرب من المطر ووقف تحت الميزاب، اهـ مصنف في صغيره، (قوله واحذر انتقامه) أي وخف انتقام الله منك إن قلت بحدوثه.

---

1 **محمد البلخي ينسب إلى هذا الاسم كثير من الأقوال في التوحيد والأصول، وهو مجهول من زمن بعيد حتى رجح الزركشي أنه الثلجي يعني محمد بن شجاع الثلجي الحنفي، ولكن أطبقت المراجع قديماً وحديثاً على نسبة الأقوال إليه باسم محمد البلخي، فإن كان كذلك فلم يعثر له على ترجمة إلى الآن –والله تعالى أعلم ، قاله الدكتور على جمعه.**

42- فكل نص للحدوث دلا ## احمل على اللفظ الذي قد دلا

(قوله فكل نص .. إلخ) أي إذا تحققت ما سبق فكل نص .. إلخ، فالفاء فاء الفصيحة، وهذا في الحقيقة جواب عما تمسك به المعتزلة من النصوص الدالة على الحدوث مثل ×إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...÷ (القدر:1) ×إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ÷ (الحجر: من الآية9) والمراد من النص: الظاهر من الكتاب أو السنة، وقوله "للحدوث دلا" أي دل على حدوث القرآن، فاللام بمعنى على، والألف في "دلا" للإطلاق، وقوله "احمل ... إلخ" خبر المبتدأ الذي هو: كل، والرابط محذوف، والتقدير: "احمله ... إلخ" وقوله "على اللفظ" أي على القرآن بمعنى اللفظ المنزل على نبينا محمد * المتعبد بتلاوته المتحدي بأقصر سورة منه،

والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى، وقيل: المنزل المعنى، وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده، وقيل المنزل المعنى، وعبر عنه النبي * بألفاظ من عنده[1]، لكن التحقيق[2] الأول، لأن الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائف إلى سماء الدنيا في محل يقال له "بيت العزة" في ليلة القدر، كما قال تعالى: ×إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ÷ (القدر:1) ثم أنزله: على النبي * مفرقاً بحسب الوقائع، وقوله: (الذي قد دلا) صفة للفظ؛ والألف في "دلا" للإطلاق، والمراد الذي قد دل على الصفة القديمة بطريق دلالة الالتزام كما تقدم، والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن، فهو محمول على اللفظ المقروء لا على الكلام النفسي[3]، لكي يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، إلا في مقام التعليم كما سبق.

---

1 هذان القولان ساقطان وكان على الشارح أن لا يحكيهما وذلك لأنه يلزم عليهما أن لا يكون ألفاظ القرآن كلام الله تعالى وهذا مصادم للنصوص القطعية كما أنه مخالف لإجماع الأمة، وليت شعري من هو القائل بهذين القولين الساقطين. ثم رأيت الزرقاني قال في مناهل العرفان: هذان القولان مدسوسان وليس لها قائل.

101-{ معنى انزال القرآن }

2 بل التحقيق أن المنزل اللفظ الدال على المعنى فالمعنى منزل وموصل إلى أذهان المكلفين بإنزال اللفظ وليس له إنزال مستقل عن إنزال اللفظ كما يوهمه التعبير بأن المنزل اللفظ والمعنى، نعم المقصود بالذات بالإنزال والإيصال إلى الأذهان هو المعنى لأنه المقصود بالذات إفادته، وهذا لا ينافي أنه تابع للفظ في الإنزال من حيث أنه مدلول له، ومعنى الإنزال – كما قال المحقق البياضي في "إشارات المرام" (ص178) أن جبريل عليه السلام أدرك كلامه تعالى ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبي عليه الصلاة والسلام ما فهمه من غير نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة، ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان، وبهذا يجاب عن استدلال المعتزلة بالآيات التي فيها الإنزال والنزول على حدوثه قالوا: إن النزول عبارة عن الانتقال وهو من صفات الحوادث.

3 بل التحقيق أنه محمول على التلفظ الذي هو من فعل القارئ وعلى أصواته وحروفه التي يحدثها كما قال المحققون من السلف: لفظي بالقرآن مخلوق، وتخرج كثير من السلف عن هذا التعبير، وأنكره بعضهم على الذين أطلقوه لإيهامه حدوث لفظ القرآن، ولم يقل أحد من

102-{ الممتنع على الله تعالى }

43- ويستحيل ضد ذي الصفات ## في حقه كالكون في الجهات[1]

(قوله ويستحيل ... إلخ) هذا شروع في ثالث الأقسام المتقدمة في قوله:

فكل من كلف شرعاً وجبا ## عليه أن يعرف ما قد وجبا ## لله والجائز والممعتنا

فهذا هو القسم الثالث في الإجمال السابق وإن كان ثانياً في التفصيل، وإنما أخر الجائز في التفصيل لطول الكلام عليه، ولا شك في علم استحالة هذا القسم من وجوب القسم الأول له تعالى، وإنما تعرض له المصنف على طريق القوم من عدم اكتفائهم بدلالة الالتزام ولا بدلالة التضمن، بل مالوا إلى الدلالة المطابقية لخطر الجهل في هذا الفن، وقوله "ضد ذي الصفات" أي منافي هذه الصفات المتقدمة بأسرها فالمراد من الضد هنا: المعنى اللغوي: وهو مطلق المنافي وجودياً كان أو عدمياً، وليس المراد خصوص الأمر الوجودي كما هو المعنى الاصطلاحي، لأن الضدين اصطلاحاً: هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالسواد والبياض، لأن هذا المعنى لا يظهر في جميع ما ذكروه هنا،

وقوله "في حقه" أي على ذاته تعالى، ففي بمعنى على و"حق" بمعنى الذات، والإضافة للبيان، لأن الحق[1] اسم من أسمائه تعالى: أي حق هو هو، ويحتمل أن "في"

السلف إن لفظ القرآن مخلوق، بل هذا مذهب المعتزلة. وراجع رسالتنا في تحقيق مسألة خلق القرآن.

1 من عقائد أهل السنة تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان وقد استدلوا على ذلك بما يلى

قال النسفي في شرح العمدة استدلالا على ذلك: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بجهة لكان بتخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدوث.

وقال السبكي: صانع العالم لا يكون في جهة لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة أنها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود، وهذا خلف.

وأيضاً لو كان في جهة فإما في كل الجهات، وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب، نقل كلام النسفي والسبكي الزبيدي في "إتحاف السادة المتقين 104/2).

ومن الدليل على تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان من السنة ما رواه مسلم في صحيحه (2804/4) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه:

=(اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر) قال الإمام الحافظ البيهقي في "الأسماء الصفات" ص41: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله، فإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان.

باقية على بابها، والمراد من الحق الحكم الواجب له والإضافة حقيقية، والمعنى حال كون استحالة ما ذكر مندرجة في الحكم الواجب له تعالى، وهذا هو الذي اقتصر عليه الشارح،

وقد أجمل المصنف الأضداد، ونحن نذكرها تفصيلاً كما ذكرها السنوسي: فيستحيل عليه تعالى: العدم وهو ضد الوجود، والحدوث وهو ضد القدم، وطروّ العدم وهو الفناء وهو ضد البقاء، والمماثلة للحوادث وهو ضد المخالفة للحوادث، والمماثلة مصورة بأن يكون جرماً سواء كان مركباً –ويسمى حينئذ جسماً- أو غير مركب- ويسمى حينئذ جوهراً فرداً –لكن المجسمة لا يكفرون إلا أن قالوا، هو جسم كالأجسام[2] أو بأن يكون عرضاً يقوم بالجرم، أو يكون في جهة للجرم، فليس فوق العرش ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك، أو يحل في المكان فالحلول هو المراد "بالتقييد" في عبارة من عبر به، والمراد بالمكان: الفراغ الموهوم على رأي المتكلمين، والمحقق على رأي الحكماء، ومعنى كونه موهوماً عند المتكلمين: أنه يتوهم أنه أمر وجودي وليس كذلك، بل هو أمر عدمي، وقيل[3] معنى كونه موهوماً: أنه يتوهم أنه فراغ وليس كذلك، بل هو مملوء بالهواء فليس فراغاً محققاً، أو يتقيد بالزمان[4]، بحيث تكون حركة الفلك منطبقة عليه، أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار، أو تتصف ذاته العلية بالحوادث كالقدرة الحادثة والإرادة الحادثة والحركة أو السكون والبياض أو السواد أو نحو ذلك[5]،

أو يتصف بالصغر بمعنى قلة الأجزاء، أو بالكبر بمعنى كثرة الأجزاء، فليس صغيراً بمعنى قليل الأجزاء ولا كبيراً بمعنى كثير الأجزاء وهذا لا ينافي أنه تعالى كبير في المرتبة والشرف، قال الله تعالى: ×الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ÷ (الرعد: من الآية9)

أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام، فليس فعله كإيجاد زيد لغرض من الأغراض: أي مصلحة تبعثه على ذلك الفعل، فلا ينافي أنه لحكمة، وإلا لكان عبثاً وهو

---

1 هذا ليس بصحيح بل الحق هنا، بمعنى الذات كما تقول قلت في حق زيد كذا وكذا وأما الحق الذي هو من أسمائه تعالى فهو ضد الباطل ولو كان كذلك للزم إضافة الشيء إلى نفسه وهي ممتنعة، ولم تكن الإضافة للبيان لأنها إضافة العام إلى الخاص، كما لو حمل الحق على الذات، بل التحقيق أن الحق في مثل هذا الكلام بمعنى الشأن لا بمعنى الذات فإنك لا تقصد بقولك قلت في حق فلان كذا إلا معنى قلت في شأنه كذا.

2 فإن قال جسم لا كالأجسام خطئ وأثم لأنه أطلق عليه تعالى ما ليس فيه توقيف مع أنه يُوهم أمراً لا يجوز عليه تعالى.

3 هذا المعنى خطأ لأن الاصطلاح على المعنى الأول ويؤيده مقابلته بالمحقق فهذا القائل لم يعلم معنى التوهم اصطلاحاً.

4 قوله أو يتقيد بالزمان: فهو تعالى مقارن للزمان وليس بمقيد به لأنه تعالى كان ولا زمان وبعد أن خلق الزمان صار مقارناً له، وأما غيره تعالى من الموجودات فكما أنه مقارن للزمان مقيد به لا ينفصل عن الزمان. وقد تقدم تحقيق معنى الزمان فراجعه.

5 تقدم الاستدلال على امتناع قيام الحوادث بالله تعالى في التعليق.

مستحيل في حقه تعالى، وليس حكمه كإيجابه الصلاة علينا لغرض من الأغراض أي مصلحة تبعثه على ذلك الحكم، فلا ينافي أنه لحكمة كما علمت[1]، فصور المماثلة عشرة.

ويستحيل عليه أيضاً أن لا يكون قائماً بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص، وهذا ضد القيام بالنفس، وأن لا يكون واحداً بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته، أو يكون في صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين وهكذا، أو يكون لأحد صفة كصفته تعالى أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال، وهذا كله ضد الوحدانية، وأن يكون عاجزاً عن ممكن ما، وهذا ضد القدرة، وأن يوجد شيئاً من العالم مع كراهته لوجوده، أو يعدم شيئاً مع كراهته لعدمه: أي عدم إرادته له، أو مع الذهول او الغفلة، فالذهول: ذهاب الشيء من الحافظة والمدركة أو من أحدهما، والأول نسيان والثاني سهو، وأما الغفلة فهي السهو،

أو مع التعليل بأن يكون الباري علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار، ولا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع، كحركة الخاتم، فإنها نشأت عند القائلين بالتعليل عن حركة الإصبع، فعندهم حركة الأصبع علة في حركة الخاتم، ونحن نقول الخالق لحركة الأصبع ولحركة الخاتم هو الله تعالى من غير تأثير لحركة الأصبع في حركة الخاتم، أو مع الطبع بأن يكون الباري طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، كالنار فإنها تؤثر بطبعها عندهم في الإحراق مع وجود شرط المماسة وانتفاء مانع البلل، ونحن نقول: المؤثر في الإحراق هو الله تعالى، ولا تأثير للنار أصلاً، وهذا كله ضد الإرادة، والجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم، وهذا ضد العلم، والموت وهو ضد الحياة، والبكم النفسي وهو ضد الكلام، والعمى وهو ضد البصر، وكونه عاجزاً ... إلى آخرها على القول بالأحوال.

(قوله كالكون في الجهات) أي ككونه تعالى في جهة من الجهات الست، وهذا مثال من أمثلة المماثلة للحوادث، ويقاس عليه باقي أمثلة المماثلة بل وباقي صور المستحيل، كما أشار إليه المصنف بالكاف.

واعلم أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله العز بن عبد السلام، وقيده النووي بكونه من العامة، وابن أبي جمرة بعسر فهم نفيها، وفصل بعضهم فقال: إن اعتقد جهة العلو لم يكفر، لأن جهة العلو فيها شرف ورفعة في الجملة، وإن اعتقد جهة السفل كفر، لأن جهة السفل فيها خسة ودناءة.

---

1 راجع مقالتنا المفردة في تحقيق مسالة تعليل أفعال الله تعالى،وكان الأولى أن يقول: فلا ينافي أنه تترتب عليه حكمة لأن هذا المذهب لا يقول: إن أفعال الله تعالى لحكمة، بل يقول: إنه تترتب عليها الحكم والمصالح. ولو قال: لحكمة لكان قائلا بالتعليل.

103-{ الجائز على الله تعالى }

44- وجائز في حقه ما أمكنا ## إيجاداً إعداماً كرزقه الغِنى

(قوله وجائز في حقه ... إلخ) لما فرغ من الكلام على الواجب والمستحيل شرع يتكلم على الجائز الذي هو ثاني الأقسام الثلاثة في الإجمال، وإنما أخره في التفصيل لما مر آنفاً من طول الكلام عليه، و"جائز" خبر مقدم، و"ما أمكنا" مبتدأ مؤخر وألف "أمكنا" للإطلاق، و"إيجاداً" و"إعداماً" تمييزان محولان عن المضاف الذي كان مبتدأ في الأصل، والتقدير: وإيجاد ما أمكن وإعدامه جائز كل منهما في حقه تعالى،

فإن قيل: إن هذا الإخبار لا فائدة له، لأن الجائز هو الممكن، والممكن هو الجائز، فكأنه قال: الجائز جائز أو الممكن ممكن، أجيب بأن التمييز أعني "إيجاداً وإعداماً" يدفع عدم فائدته، لأنه تمييز محول عن المضاف الذي كان مبتدأ في الأصل، والتقدير: وإيجاد الممكن وإعدامه جائز كل منهما في حقه تعالى كما تقدم، وقد أشار الشارح إلى هذا بقوله: أي فعل كل ممكن وتركه[1] فإنه قدر ذلك آخذاً من قوله "إيجاداً إعداماً" وإلا فلا حاجة للتقدير مع التمييز، واعترض بأن الفعل والترك كل منهما ممكن، فيعود الإشكال، وأجيب بأن المغايرة اللفظية القوية كافية[2]، إذ ربما يتوهم أن صفة الفعل أو الترك الوجوب، بخلاف الجائز والممكن، فإن مغايرتهما غير قوية، ويدفع أصل الإشكال بأن المبتدأ هو الممكن في ذاته، والخبر هو الجائز في حقه تعالى، فهو مقيد بكونه في حقه تعالى، خلافاً للمعتزلة في قولهم بوجوب بعض الممكنات عليه تعالى، فإنهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، وخلافاً للبراهمة في قولهم: باستحالة إرسال الرسل مع أنه من الممكنات، وهذه فائدة معتبرة، أفاده العلامة الأمير والعلامة الشنواني.

(قوله كرزقه الغنى) هذا مثال لفعل الممكن، ومثال تركه عدم رزقه إياه، بفتح الراء مصدر؛ وأما بالكسر فاسم للمرزوق به، والضمير عائد إلى الله، والإضافة في "رزقه" من إضافة المصدر لفاعله والمفعول الأول محذوف، والغنى مفعوله الثاني، والتقدير: كرزق الله العبد الغنى، وهو بالكسر وبالقصر ضد الفقر، فهو كثرة الأموال، وأما بالكسر وبالمد فهو إنشاد الشعر، وبالمد مع الفتح: النفع، وأما بالفتح والقصر وكذلك الضم فلم يسمع.

[فائدة] الغنِيّ الشاكر وهو من لا يبقي من المال الحلال الذي يدخل عليه إلا ما يحتاج إليه أو يرصده لأحوج منه، أفضل عند الجمهور من الفقير الصابر، ومحل الخلاف فيما إذا قام الغني بجميع وظائف الغنى من البذل، والإحسان والمواساة وأداء حقوق المال وشكر الملك الديان، وقام الفقير بجميع وظائف الفقر من الرضا والصبر والقناعة، وقيل: الفقير الصابر هو الذي يلتذ بفقره كما يلتذ الغني بغناه، اهـ شنواني.

---

1 لكن لا يخفى أن الترك عدم الفعل وأما الإعدام ففعل.

2 فيه أن المغايرة هنا معنوية أيضاً. والصواب أن يقال: المغايرة في المفهوم كافية في الحمل ولا يشترط المغايرة في الماصدق و إلا لما صح الإخبار على شيء من المبتدءات.

104-{ الله تعالى خالق للعبد ولعمله }

45- فخالق لعبده وما عمل ## موفقٌ لمن أراد أن يصلْ

(قوله فخالق ... إلخ)[1] هذا تفريع على ما علم[2] مما تقدم من انفراده تعالى بالإيجاد، فالفاء للتفريع، ويصح أن تكون فاء الفصيح، لكونها أفصحت عن شرط محذوف، والتقدير: إذا ثبت وجوب انفراده تعالى بالإيجاد فخالق .. إلخ، و"خالق" خبر لمبتدأ محذوف، والأصل: فالله خالق .. إلخ، وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الأفعال، ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه أو بقوة فيه،

105-{ القدرية إذا سلموا العلم خصموا }

1 **قوله: فخالق لعبده وما عمل .. إلخ. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: القدرية إذا سلموا العلم خصموا كذا في شرح جمع الجوامع للعراقي (يعني أنهم خصموا في مسألة خلق الأفعال) وقال بعض أذكياء المعتزلة: الداعي الموجب ودليل العلم الأزلي هما العدوان للاعتزال كذا في شرح المقاصد،**

وذلك لأن المعتزلي إذا سلم علم الله الأزلي المحيط بكل الموجودات ومنها أفعال العباد الاختيارية، ثم سلم عدم تغير هذا العلم اضطر إلى القول بعدم استقلال العبد بفعله لأنه لو كان مستقلاً لزم أن يجوز أن يقع منه خلاف ما علم الله وقوعه منه، فلزم تغير العلم وانقلابه إلى جهل، كما يضطر إلى القول بأن الداعية الموجبة ليست من العبد، بل هي تابعة لإرادة الله تعالى وعلمه، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة. والإلزام جواز مخالفة داعية العبد لعلمه تعالى، فلا يقع ما علم الله وقوعه، فينقلب علمه تعالى إلى جهل، قاله الإمام البياضي في إشارات المرام (300-301) ثم قال (304-307):

قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: يقال له أي للقدري: هل علم الله في سابق علمه أن تكون هذه الأشياء من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر أفعالهم أن تكون على ما هي عليه أم لا؟ فإن قال: لا فقد كفر، وإن قال: نعم قيل له: أراد الله أن تكون كما علم، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم، فإن قال: أراد أن تكون كما علم فقد أقر أنه أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بخلاف ما علم فقد جعل ربه متمنياً متحسراً، لأن من أراد أن لا يكون فكان، أو أراد أن يكون فلم يكن فهو متمن متحسر، ومن وصف ربه متمنياً متحسراً فهو كافر.

2 **قوله هذا تفريع على ما علم مما تقدم لعله أراد بما تقدم -كما صرح به عبد السلام- وجوب وحدانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات اهـ وفيه نظر من وجهين الأول أن التفريع على ما ذكر غير ظاهر كما قال الأمير، والثاني أن التفريع إنما يصح على ما ينفصل الكلام عنه، وأما التفريع على البعيد الذي توسط بينه وبين الأخير أمور أجنبية فغير صحيح، فالصواب أن الفاء هنا فصيحة أي بعد ما عرفت أنه يجوز عليه تعالى فعل كل ممكن وتركه إذا أردت أن تعرف أنه تعالى هل هو خالق لفعل عبده أم لا فأقول هو خالق للعبد وفعله.**

فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع[1]،

ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، فالأصح عدم كفرهم،

ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلى الكفر، فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة،

ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى، فالفرق في ذلك أربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي،

(قوله لعبده) اللام للتقوية والمراد من العبد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلاً كان أو غيره، خلافاً لبعضهم حيث قصره على المكلف[2]، لأن بعض الأدلة التي ذكروها لا تجري في غير فعله، وإنما ذكر المصنف العبد مع أنه متفق على خلق الله إياه توصلاً لما بعده، واقتداء بقوله تعالى: ×وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ÷ (الصافات:96)

و(قوله: "وما عمل") معطوف على عبده، و"ما" مصدرية، فيؤول الفعل بعدها بمصدر، والتقدير: فخالق لعبده ولعمله، ويحتمل أن تكون موصولة "وعمل" صلة والعائد محذوف، وعليه فالتقدير: فخالق لعبده وللذي عمله، والأول أولى، لأنه لا حذف عليه، والأصل عدم الحذف، ويجري الاحتمالان المذكوران في قوله تعالى: ×وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ[3]÷ (الصافات:96) وفي ذلك رد على المعتزلة في قولهم بأن العبد يخلق

---

1 أقول: لا وجه لتبديع هذا القائل فضلاً عن تكفيره بعد ما اعتقد أن التأثير لا بالطبع بل بقوة أودعها الله تعالى فيها وقد ذهب إلى هذا كثير من أهل السنة.

2 أي قصر الكلام على المكلف لا قصر الحكم عليه فإن هذا ما لم يقله أحد. ويدل على هذا المراد قوله: لأن بعض الأدلة التي ذكروها لا تجري في غير فعله.

3 فإن حملت ما على الموصولة تكون عبارة عن الحاصل بالمصدر من عمل الإنسان وهو الذي يطلق عليه المفعول المطلق فتجرى الآية على كل من مذهب الأشاعرة والماتريدية فإنهما متفقان على أن الحاصل بالمصدر مخلوق لله تعالى، وأما إن حملت ما على المصدرية فالفعل مدلوله المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر كما قال العلماء، فلا تجرى الآية إلا على مذهب الأشاعرة، لأنهم يقولون: إن العمل بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن تعلق قدرة العبد بالمعمول مخلوق لله، كا الحاصل بالمصدر، ولا تأثير لقدرة العبد فيه. وأما الماتريدية فقالوا: إن العمل بالمعنى المصدري -ويسمى بالقدرة الجزئية- أثر قدرة العبد، وأما الحاصل بالمصدر فهو مخلوق لله تعالى. وعلى الإحتمالين تكون الآية ردا على المعتزلة، فإنهم قالوا: إن عمل العبد بالمعنى المصدري وبالمعنى الحاصل بالمصدر أثر لقدرة العبد بدون تأثير لقدرة الله فيهما، إلا أن الله تعالى قد خلق القدرة الكلية في العبد.

أفعال نفسه الاختيارية، وأما الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش فهي مخلوقة لله تعالى اتفاقاً.

والحاصل أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق للعباد ولأفعالهم الاضطرارية اختلفوا في أفعالهم الاختيارية، فنحن نقول: إن الله خالق لها أيضاً، والمعتزلة يقولون: إن العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه، ونقل عن الأستاذ أنها بالقدرتين: أي قدرته تعالى وقدرة العبد[1]، وفيه أن القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين، ونقل عن القاضي أن قدرة العبد أثرت في فعله لوصفه بالطاعة أو المعصية[2]، قلنا هذا تابع للأمر والنهي[3]، واضطرب النقل عن إمام الحرمين، فمما نقل عنه: أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت

---

1 مراده أن قدرة الله تكون معينة ومساعدة لقدرة العبد، ويلزم على هذا القول مع ما قاله الشارح تبعض قدرة الله تعالى وتجزيها، وهو محال.

107-{ بيان مذهب الباقلاني ومذهب الماتريدية }

2 مذهب القاضي أبو بكر الباقلاني أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد مؤثرة في وصفه، كلطم اليتيم، من حيث هو حركة مخلوق لله تعالى ومن حيث كونه طاعة ومعصية أثر لقدرة العبد، فإن عزم التأديب فطاعة، وإن عزم الإيذاء فمعصية، وهذا المذهب كما قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة (111) وغيره هو عين مذهب الماتريدية، فإن قدرة العبد عندهم عبارة عن العزم المصمم، وهو عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى بإرادته بالفعل، وكون الفعل طاعة أو معصية أثرللعزم، لأن العبد قد عزم على أحدهما، فالفعل إنما اكتسب أحد هذين الوصفين من عزمه الذي هو أثر قدرته عنده فيكون الوصف أثر قدرته لأنه أثر عزمه الذي هو أثر قدرته، وأثر الأثر أثر. والفرق بين المذهبين أن القاضي لم يصرح بالعزم المصمم، والماتريدية لم يصرحوا بالتأثير في وصف الفعل.

والقاضي لم يقصد خصوص وصف الطاعة والمعصية، بل أراد عموم وصف الأفعال، وذلك أن أفعال الجوارح كلها عبارة عن حركات متصفة بصفات، وإنما تتمايز فيما بينها بتلك الصفات كالقيام والقعود والمشي والصلاة والزنا فالحركات مخلوقة لله تعالى، والصفات أثر قدرة العبد عند القاضي، ويقال مثل هذا في أفعال النفوس فإنها حركات نفسية مع صفات. صرح بهذا السيد الشريف في شرح المواقف (147/8) حيث قال صاحب المواقف: وقال القاضي على أنه تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، فشرح السيد هذا الكلام بقوله: بصفته أعنى بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى، فأضاف إلى كلام المتن قوله بصفته وقوله إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى.

3 يعني أن هذا المذهب إنما يجري في فعل العبد بعد ورود الشرع وبلوغه للعبد، ولا يجري في فعل العبد قبل بلوغ الشرع له، مع أن الخلاف في أفعال العباد مطلقا لا فيها بعد بلوغ الشرع. أقول وكذلك لايجرى في المباحات. وهذا الإعتراض إنما يرد على القاضي لو كان أراد بوصف الفعل خصوص وصف الطاعة والمعصية، لكنك قد علمت أن مراد القاضي بوصف الفعل ليس خوصوص وصف الطاعة والمعصية بل وصفه مطلقا كما بيناه آنفا. فيكون ذكرهم للطاعة والمعصية على سبيل المثال لا لأجل خصوص التأثير بهما. والله أعلم.

عجزاً[1]. والذي نعتقده كما قاله السنوسي تنزيه هؤلاء الأئمة عن مخالفة مشهور أهل السنة[2]، فهذه الأقوال لم تصح عنهم، وربما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله: لم تعذبني والكل فعلك؟ وهذه مردودة بأنه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال، قال تعالى: ×لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ÷ (الأنبياء: من الآية23) وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة، فلا يسعنا إلا التسليم المحض، ومع أن الفعل خيره وشره لله، فالأدب أن لا ينسب له إلا الحسن فينسب الخير لله والشر للنفس كسباً، وإن كان منسوباً لله إيجاداً، قال تعالى: ×مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ÷ (النساء: من الآية79) أي كسباً، كما يفسره قوله تعالى: ×وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ÷[3] (الشورى: من الآية30) وأما قوله تعالى: ×قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ÷ (النساء: من الآية78) فرجوع للحقيقة، وانظر إلى أدب الخضر عليه الصلاة والسلام حيث قال: ×فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا ...÷ الآية (الكهف: من الآية82)وقال ×فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا÷ (الكهف: من الآية79) وتأمل قول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ×الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ ...÷ (الشعراء: 78-80) فلم يقل أمرضني تأدباً، وإلا فالكل من الله تعالى.

(وقوله موفق) معطوف على "خالق" بحرف عطف مقدر[4]، كما أشار إليه الشارح حيث قال "وموفق" فقدر حرف العطف "وموفق" مأخوذ من التوفيق، وهو لغة: التأليف بين الأشياء،

108-{ معنى التوقيف والخلاف فيه }

وشرعاً: خلق قدرة الطاعة في العبد، وهل يحتاج لقولهم: وتسهيل سبيل الخير إليه، أو قولهم: والداعية إليها: أي الميل النفساني إلى الطاعة، أو لا يحتاج لذلك؟ خلاف مبني على الخلاف في تفسير قدرة الطاعة ففسرها إمام الحرمين بسلامة الأسباب والآلات، والمراد من الأسباب[5]: الأشياء التي تكون حاملة على الفعل، والمراد من الآلات: الأشياء التي يحصل بها الإعانة على الفعل، فالماء الذي يتوضأ به من الأسباب العرفية للصلاة، والأعضاء التي تحاول بها الطاعة آلات لها، وعلى هذا التفسير فيحتاج لما ذكر لإخراج الكافر، فإنه ليس موفقاً، مع أن الله خلق فيه قدرة الطاعة بالمعنى

---

1 أي والعاجز لا يصح تكليفه فلا بد أن تكون قدرة العبد مؤثرة بنوع ما من أنواع التأثير ولا يخفى أنه كلام مجمل.

2 ليس هذا بكلام علمي بل كلام عاطفي، كيف وقد صح نقل مذاهبهم عنهم!.

3 فيه أن الكسب الذي في الآية الكريمة بالمعنى اللغوي و في كلام الشارح بالمعنى الاصطلاحي.

4 لا حاجة إلى القول بالعطف، بعدما كان الظاهر فيه الاستئناف.

5 التحقيق في تفسير الأسباب والآلات أن الأسباب ما يتوقف عليها الفعل ولم تكن مؤثرة فيه مباشرة، كالقدرة والداعية والآلات هي المؤثرة في الفعل مباشرة وهو الجوارح. ويرد على الشارح أن الماء ليس بحامل على الصلاة كما أنه لا يوصف بالسلامة.

السابق، وفسرها الأشعري بالعرض المقارن للطاعة، وعلى هذا التفسير فلا يحتاج لما ذكر لأن الكافر خارج من أول الأمر، إذ لم يخلق الله فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى،

وأورد عليه أن الشخص مكلف قبل الطاعة، مع أنه قبلها على كلامه ليس فيه قدرة، فيلزم عليه تكليف العاجز وهو ممنوع، وأجيب بأنه قادر بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الأسباب والآلات[1] وهذا بناء على ما قاله الأشعري من أن العرض كالبياض لا يبقى زمانين[2]، بل العرض في هذا الزمان غير العرض في الزمان الذي قبله، وهكذا فيكون كالماء الجاري، والحق أن العرض يبقى زمانين، وعليه فلا مانع من تقدم القدرة على الطاعة عليها،

فتحصل من ذلك أن في التوفيق قولين:

القول الأول: أنه خلق قدرة الطاعة في العبد وتسهيل سبيل الخير إليها والداعية إليها وفي بعض العبارات: خلق الطاعة نفسها، وهو ظاهر، والقول الثاني: أنه خلق قدرة الطاعة في العبد، وهذان القولان مبنيان على القولين في تفسير قدرة الطاعة؛

واقتصارهم على إخراج الكافر يقتضي أن المؤمن العاصي موفق، وهو الحق[3]، خلافاً لمن قال: الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، كما أن المخذول لا يطيع إذ لا قدرة له على الطاعة، ولك أن تقول: الموفق لا يعصي من حيث ما وفق فيه، والمخذول لا يطيع من حيث ما خذل فيه، وقد سئل الجنيد: أيعصي الولي؟ فأطرق ثم رفع رأسه وقال: ×وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً÷ (الأحزاب: من الآية38) ومن كلام ابن الفارض:

---

1 الصواب في الجواب أن يقال إن القدرة التي هي شرط التكليف هي التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات وهي متقدمة على الفعل، أو يقال إن الذي هو شرط التكليف هو سلامة الأسباب والآلات سواء سميناها قدرة أم لا وكلام الأشعري إنما هو في القدرة التي يتوقف عليها الفعل ويحصل معها، وهو مقارنة للفعل لا في القدرة التي هي مناط التكليف.

2 الحق أنه لا علاقة للمسألة بتجدد الأعراض وعدم تجددها لأن القدرة عند الأشعري مقيدة بكونها مع الفعل فالمتقدمة على الفعل ليست بقدرة عنده واما عند إمام الحرمين فهي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهي بهذا المعنى موجودة قبل الفعل ومعه سواء قلنا بتجدد الأعراض أم لم نقل فعلى القول الأول تتجدد وقت الفعل وعلى القول الثاني تستمر إلى وقته والله أعلم.

3 الحق أن الكافر مثال وليس بقيد ومثله العاصي فإنه من حيث هو عاص غير موفق بل هو مخذول وقد يجتمع التوفيق والخذلان في الشخص الواحد، كالمؤمن الذي يقع منه العصيان فيعتبر حينئذ في إطلاق الاسم الحالة الغالبة فالموفق من كان غالب حالاته الطاعة كما أن المخذول من كان غالب حالاته المعصية اعتباراً للحالة الغالبة وهكذا ينبغي أن يفرق بين تفسير التوفيق والخذلان وبين إطلاق اسم الموفق والمخذول، والله أعلم.

من ذا الذي ما ساء قط ## ومن له الحسنى فقط.
فأجابه الهاتف بقوله:
محمد الهادي الذي ## عليه جبريل هبط
(قوله لمن أراد أن يصل) أي للذي أراد وصوله لرضاه ومحبته، فأن والفعل، في تأويل مصدر مفعول: أراد، والجار والمجرور، متعلق بموفق، وضمير أراد عائد على الله تعالى، وضمير "يصل" عائد على "من" فالمعنى إن الله موفق للشخص الذي أراد الله أن يصل لرضاه عنه ومحبته له.

46- وخاذلٌ لمن أراد بُعده ## ومنجز لمن أراد وعده

وقوله "وخاذل" من الخذلان، معناه لغة: ترك النصرة والإعانة، وشرعاً: خلق المعصية في العبد والداعية إليها، أو خلق قدرة المعصية على الرأيين في التوفيق، وقوله: "لمن أراد بعده" أي للذي أراد بعده عن رضاه ومحبته كما تقدم نظيره. (قوله ومنجز لمن أراد وعده) أي ومعطي للذي أراد به خيراً ما وعده به على لسان نبيه أو في كتابه، فمفعول "أراد" محذوف، و"وعده" مفعول "منجز" والمراد به الموعود به، وأشار المصنف بذلك إلى أن وعد الله المؤمنين الجنة لا يتخلف شرعاً قطعاً لقوله تعالى: ×وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ÷ (الروم: من الآية6) ×إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ÷ (آل عمران: من الآية9) أي الوعد كما قاله بعض المفسرين، فلو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف، واللازم باطل فكذا الملزوم، فالخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه، وهذا متفق عليه عند الأشاعرة والماتريدية،

109-{ الخلاف في جواز تخلف الوعيد من الله تعالى }

وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الأشاعرة، لأن الخلف فيه لا يعد نقصاً بل يعد كرماً يمتدح به، كما يشير له قول الشاعر:

وإني إن أوعدته أو وعدته ## لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وقد اعترض جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة منها: الكذب في خبره تعالى، وقد قام الإجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب، ومنها تبدل القول وقد قال تعالى: ×مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ÷ (قّ: من الآية29) ومنها تجويز عدم خلود الكفار في النار وهو خلاف ما قامت عليه الأدلة القطعية من خلودهم فيها،

وأجيب عن الأول بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبني إخباره به على المشيئة وإن لم يصرح بها، فإذا قال الكريم لأعذبن زيداً مثلاً فنيته إن شئت، بخلاف الوعد فإن اللائق به أن يبني إخباره على الجزم قال صلى الله علي وآله وسلم: "من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له+[1] وعن الثاني بأن الممنوع إنما تبديل القول في وعيد الكفار أو من لم يرد الله عنه عفواً فالآية أعني قوله: ×مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيّ÷ (قّ: من الآية29) محمولة على ذلك، وعن الثالث بأن جواز تخلف الوعيد فيما إذا كان وارداً فيما يجوز العفو عنه، فلا ينافي خلود الكفار في النار فإنه لا يجوز العفو عن الكفر، قال الله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ÷ (النساء: من الآية48) وهذه الآية مقيدة لقوله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً÷ (الزمر: من الآية53)

وذهبت الماتريدية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد، ولا يرد على ذلك أن الوعيد يتخلف في المؤمن المغفور له، لأن الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له، وأما غير المغفور له، فلابد من نفوذ الوعيد فيه؛ فقولهم: لا بد من إنفاذ الوعيد ولو في واحد الآتي في قوله:

وواجب تعذيب بعض ارتكب ## كبيرة ... إلى آخره

إنما يظهر على كلام الماتريدية،

وينبني على الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية أنه يصح على قول الأشاعرة أن تقول: اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم، ولا يصح ذلك على كلام الماتريدية، فظهر أن الخلاف حقيقي[2] وإن جعله بعضهم لفظياً، فتدبر.

47- فوزُ السعيد عنده في الأزل ## كذا الشقي ثم لم ينتقل

(قوله فوز السعيد عنده في الأزل) "فوز" مبتدأ، و"في الأزل" متعلق بمحذوف خبر، والظرف المضاف للضمير العائد على الله تعالى متعلق بمحذوف حال، والتقدير: فوز السعيد مقدر في الأزل حال كونه سابقاً عنده تعالى، أي: عَلِمَهُ، فالمراد من العندية: العلم، والفوز، النجاة والظفر بالخير، كما في القاموس، والأزل: عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، وإنما قلنا "مقدرة" لأنه لا أزمنة في الأزل، فهي مقدرة لا محققة[3]،

---

1 رواه البزار كما في كشف الأستار (3235) وأبو يعلى (3316) عن أنس وابن كثير في التفسير 318/2 والهيثمي في مجمع الزوائد (211/10).

2 قوله فظهر أن الخلاف حقيقي: أقول: التحقيق أن الخلاف لفظي فإن حاصل الخلاف يرجع إلى أن الأشاعرة يقولون بجواز الخلف في الوعيد المعلق وإن الماتريدية يقولون بعدم جوازه في الوعيد المبرم، فلم يرد القولان على محل واحد، واما قولهم: لابد من نفاذ الوعيد ولو في واحد، فهذا أمر متفق عليه لقيام الأدلة السمعية عليه فهو من قبيل تعذيب الكافر وتخليده في النار ولا علاقة له بالخلاف السابق، ومثله الدعاء لجميع المؤمنين بمغفرة جميع ذنوبهم. والله أعلم.

3 ويعبر عن الأزمنة المقدرة بالامتداد الموهوم.

وقوله "كذا الشقي" أي شقاؤه عنده في الأزل مثل فوز السعيد، فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقي باعتبار الوصف القائم به في الحال من الإيمان في الأول والكفر في الثاني، بل باعتبار ما سبق أولاً في علمه تعالى، وقوله "ثم لم ينتقل" أي لم يتحول كل واحد من السعيد والشقي عما سبق أزلاً في علمه تعالى.

فالسعيد لا ينقلب شقياً وبالعكس، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً وهو بديهي الاستحالة، فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان، لأن السعادة هي الموت على الإيمان باعتبار تعلق علم الله أزلاً بذلك. والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل[1] كان من السعداء، وإن تقدمه كفر، وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه إيمان، كما يدل له حديث الصحيحين =إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها+[2]، وخوف العامة من الخاتمة، وخوف الخاصة من السابقة، وهو أشد وإن تلازما، هذا ما ذهب إليه الأشاعرة.

وذهبت الماتريدية إلى أن السعادة هي الإيمان في الحال، والشقاوة هي الكفر كذلك؛ فالسعيد هو المؤمن في الحال وإذا مات على الكفر فقد انقلب شقياً بعد أن كان سعيداً، والشقي هو الكافر في الحال وإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيداً بعد أن كان شقياً، ويترتب على الخلاف[3] بين الأشاعرة والماتريدية أنه يصح أن تقول: أنا مؤمن إن شاء الله على قول الأشاعرة، وأنه لا يصح ذلك على الثاني.

وحكى بعضهم في ذلك خلافاً على غير هذا الوجه حيث قال: جوزه الشافعي، ومنعه مالك وأبو حنيفة، وقال بعض أتباع مالك بوجوبه، وذلك إن لم يرد الشك[4] أو

---

1 أي في علم الله تعالى.

2 الحديث أخرجه البخاري في كتاب بدأ الخلق باب ذكر الملائكة برقم (3208) ومسلم في كتاب القدر برقم (2643).

3 (قوله ويترتب على الخلاف .. إلخ) هذا الترتب غير ظاهر، بل الظاهر صحة أن يقال: أنا سعيد إن شاء الله على الأول، وعدم صحة ذلك على الثاني، لأن السعادة عند الأشاعرة: هي الموت على الإيمان، فهي مستقبلة، فيصح تعليقها، وعند الماتريدية: هي الإيمان الحالي، أي الحاصل بالفعل، والحاصل بالفعل لا يعلق، والخلاف في تعليق الإيمان وعدمه إنما هو بين الأئمة، هذا ما ظهر. أجهوري.

4 قوله: "وذلك إن لم يرد الشك .. إلخ" الشك الممنوع، أن يتردد في أنه هل يستمر على الإيمان أو يقطعه، وأما لو تردد الآن في أنه هل يكون مؤمناً عند الموت أو لا، فهذا شك غير ممنوع، لأن الخاتمة مجهولة، والحاصل أن الآتي بالمشيئة، إما أن يقصد التبرك، وإما أن يقصد التعليق ومن لازمه الشك، وإما أن يطلق؛ وللتعليق باعتبار الشك اللازم صورتان، لأنه تارة يشك في أنه يستمر على الإيمان أو يقطعه وتارة يشك هل يكون مؤمناً عند الموت أو لا فإن قصد التبرك جازت المشيئة بلا خلاف وإن قصد التعليق مع الصورة الأولى للشك امتنع بلا

التبرك، وإلا امتنع في الأول إجماعاً وجاز في الثاني كذلك[1]، وقد نظم بعض الأفاضل حاصل هذا، فقال:

من قال إني مؤمن يمنع من ## مقاله "إن شاء ربي" يا فطن
وذا لمالك. وبعض تابعيه ## يوجب أن يقول هذا يا نبيه
ومثل ما لمالك للحنفي. ## والشافعي جوّز هذا فاعرف
وامنعه إجماعاً إذا أراد به ## الشك في إيمانه يا منتبه
كعدم المنع إذا به يراد ## تبرك بذكر خالق العباد
فالخلف حيث لم يرد شكاً ولا ## تبركاً فكن بذا محتفلاً

وبالجملة فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظي، لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادةولفظ الشقاوة[2] مع الاتفاق في الأحكام.

خلاف فتبين أن محل الخلاف ما لو أطلق أو قصد التعليق مع صورة الشك الثانية هذا ما ظهر. أجهوري.

1 فيه أنه قد منعه بعض العلماء عند قصد التبرك أيضاً، وعلله بأن الإيمان لأهميته لا يجوز قرنه بما هو تعليق صورة خوفاً من أن يتعدى المتمرن عليه من صورة التعليق إلى حقيقته.

2 أي في معنى لفظي السعادة والشقاوة.

111-{ مقالة تاج الدين السبكي في اثبات الكسب }

110-{للعبد كسب غير مؤثر في فعله عند أهل السنة وبيان المذاهب في ذلك}

48- وعندنا للعبد كسب كلفا ## ولم يكن مؤثرا فلتعرفا[1]

---

1 قوله: وعندنا للعبد كسب كلفا ...الخ، للإمام أبي نصر عبد الوهاب تاج الدين السبكي في إثبات الكسب على طريقة أهل السنة كلام قيم متين في كتابه (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب -462/1) فأردنا أن نورده هنا لنفاسته قال رحمه الله تعالى : ولي هنا طريقة أراها الصواب، فاقتصر على ذكرها قائلا : ثبت لنا قاعدتان:

إحديهما: أن العبد غير خالق لأفعال نفسه

والثانية : أن الله لا يعاقب إلا على ما فعله العبد ، والثواب والعقاب واقعان على الجوارح، فلزمت الواسطة بين القدر والجبر، وساعدنا عليها شاهد في الخارج ، وهو التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، فأثبتنا هذه الواسطة، وسميناها بالكسب لقوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وغير ذلك من الآي والأخبار، فإن سئلنا عن التعبير عن هذا الكسب بتعريف جامع مانع قلنا: لا سبيل لنا إلى ذلك والسلام، فرب ثابت لا تحيط به العبارات، ومحسوس لا تكتنفه الإشارات.

ومن أصحابنا من أخذ يحقق الكسب فوقع في معضل أرب لا قِبَلَ له به.

والصواب عندنا: أنه أمر لزم عن حق فكان حقا، وعضده ما ذكرناه، فعرفناه على الجملة دون التفصيل.

وما أحسن قول علي بن موسى الرضا وقد سئل: أيكلف الله العباد بما لا يطيقون؟ قال: هو أعدل من ذلك.

قيل: أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون ؟ قال: هم أعجز من ذلك.

وعلي الرضا هو ابن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب-رضي الله تعالى عنهم- وهذا الذي قاله عين مذهبنا فافهمه.

وهو قبل الأشعري وفاة بما ينيف على مائة وعشرين سنة، فإنه مات بـ(طوس) سنة ثلاث ومائتين –قبل الشافعي بسنة- والأشعري مات بعد العشرين وثلثمائة.

فإن قلت:وأي برهان قام على إبطال القدر والجبر.

قلت:هذا الآن من فن الكلام،وإدخاله في الأصول فضول، ونحن نشير إلى زبدة القول فيه فنقول:قد تقرر عند كل ذي لب أن الرب تعالى مطالب عباده بأعمالهم في حالهم،ومثيبهم ويعاقبهم عليها في مآلهم ، وتبين بالنصوص المترقية عن درجات التأويل أنهم من الوفاء بما كلفوه بسبيل.

(قوله وعندنا .. إلخ) الظرف متعلق بالنسبة بين المبتدأ وهو "كسب" والخبر هو الجار والمجرور، والضمير في "عندنا" لأهل السنة والحق، بخلاف الجبرية والمعتزلة المردود عليهما فيما سيأتي، وقد أشار المصنف في المتن إلى أن في هذه المسألة ثلاثة مذاهب[1]،

الأول مذهب أهل السنة، وهو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختيارية إلا الكسب، فليس مجبوراً كما تقول الجبرية، وليس خالقاً لها كما تقول المعتزلة،

الثاني مذهب الجبرية: وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت،

الثالث مذهب المعتزلة: وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح، فالجبرية أفرطوا، والمعتزلة فرطوا، وتوسط أهل السنة، وخير الأمور أوساطها، فخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

ومن نظر في كليات الشرائع، وما فيها من الإستحثاث على المكرمات والزواجر عن الموبقات، وما إشتملت عليه من وعد الطائعين بالزلفى، ووعيد العاصين بسوء المنقلب، وما تضمنه قوله تعالى: تعديتم وعصيتم وأبيتم، وقد أرخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل؛ فأرسلت الرسل وأوضحت السبل لئلا يكون للناس على الله حجة، وأحاط بذلك كله، ثم استراب في أن القول بالجبر باطل فهو مصاب في عقله، أو ملقى من التقليد في وهدة من جهله.

فإن أخذ الجبري يقول: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [سورة الأنبياء: 23]

قيل له: كلمة حق أريد بها باطل، نعم يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق، وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به، فلم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع، فقد لاح إبطال القول بالجبر.

وأسفه منه القول بخلق الأفعال، فإن فيه مروقا عما درج عليه الأولون، وإقتحام ورطات الضلال، ولزوم حدوث الفعل الواحد بقادرين، ومدانات القول بشريك الباري، ولقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور البدع والآراء، وإجتماع أصحاب الأهواء على أنه لا خالق إلا الله، وفاهوا به كما فاهوا بقولهم: لاإله إلا الله، وتمدح الرب سبحانه وتعالى في آي من الكتاب بقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) [سورة النحل: 18]. (هل من خالق غير الله) [سورة الفاطر:3] (وخلق كل شيء) [سورة الأنعام: 101].فلا يشك لبيب أن [من] وصف نفسه بكونه خالقا على الحقيقة فقد أعظم الفرية على ربه

فلقد وضح كالشمس أن الجبري مبطل لدعوة الأنبياء عليهم السلام، والقدري مثبت لربه شريكا. وهذه جملة لا يقنع بها الطالب للبسط، وفيها رمز إلى خلاصة ما يقوله علمائنا رضي الله تعالى عنهم.

1 حيث صرح بمذهب أهل السنة، وأشار بقوله: كسب إلى مذهب الجبرية القائلين بنفي الكسب، وبقوله: ولم يكن مؤثرا إلى مذهب المعتزلة القائلين بالتأثير.

فإن قيل: قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين[1] كما يستلزمه إثباتكم للعبد كسباً: أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلص عن هذا المضيق بأن الله خالق للفعل، لكن للعبد في الاختياري منه كسب، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فيدخل تحت قدر الله تعالى بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب.

(قوله للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري، قال المصنف: فيشمل حنين الجذع بالمقدور[2]، ومشي الشجر، وتسبيح الحصى، وهذا يقتضي أن مثل ذلك من محل الخلاف فلينظر[3]،

112-{ تعريف الكسب }

وقوله "كسب" هو "تعلق القدرة الحادثة"، وقيل: هو الإرادة الحادثة[4]؛ فإن الأمور الأربعة: إرادة سابقة، وقدرة وفعل مقترنان، وارتباط بينهما[5]، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط وهو تعلق القدرة بالمقدور[6] ليس مخلوقاً، لأنه من الأمور الاعتبارية، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقاً. وقد عرفوا الكسب بتعريفين، الأول: أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به[7]":أي ارتباط وتعلق أو إرادة على ما سبق من القولين يقع المقدور، كالحركة متلبساً ومصحوباً به[8]، من غير صحة كون القادر-وهو العبد-ينفرد بذلك المقدور، بل ومن غير صحة المشاركة إذ لا تأثير منه بوجه ما، وإنما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير.

---

1 قد تقدم الاستدلال على هذا في مبحث الوحدانية.

2 قوله :بالمقدور. لا يظهر له معنى وهو غير موجود في حاشية الأمير.

3 قوله فلينظر: الذي ينظر يظهر له أنها ليست من محل الخلاف وإن الله تعالى قد خلق هذه الأمور على سبيل خرق العادة بدون كسب لمحل الفعل فيه.

4 أي العزم على الفعل وتوجيه القصد إليه المقرون بالفعل ويسمى العزم المصمَّم.

5 وهو تعلق القدرة بالفعل.

6 قوله بالمقدور غير موجود في حاشية الأمير.

7 هذا إذا جرينا على ما هو المشهور من مذهب الأشعري من أن قدرة العبد غير قابلة للتأثير، وذهب الآمدي وتبعه التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني إلى أن قدرة العبد قابلة للتأثير في الفعل ومن شأنها أن تؤثر فيه لكن منعها عن التأثير اجتماعها مع قدرته تعالى ومثلها بالشمعة مع الشمس، فعلى هذا المذهب لابد من اسقاط قيد الصحة إلا أن يراد امتناع الصحة من حيث اقتران قدرة العبد بقدرة الله تعالى لا من حيث ذاتها.

8 يعنى أن الباء لمجرد الملابسة والمصاحبة وليست للسببية لأن مذهب الأشعري أن العلاقة بين فعل العبد ومفعوله مجرد المقارنة بدون تأثير.

الثاني: "أنه ما يقع به المقدور في محل قدرته"[1]: أي ارتباط وتعلق أو إرادة، على ما مر من القولين يقع المقدور، كالحركة متلبساً ومصحوباً به، حال كون هذا المقدور في محل قدرته كاليد، وقوله: "كلفا" ألفه للإطلاق، وهو مبني للمفعول، ونائب الفاعل ضمير يعود على العبد، والأصل: كلفه الله، أي ألزمه ما فيه كلفة، أو طلب منه ما فيه كلفة، على الخلاف من تفسير التكليف؛ ويفهم من إثبات الكسب الذي هو سبب في التكليف: رد مذهب الجبرية

(قوله ولم يكن مؤثراً فلتعرفا) هذه النسخة هي التي أصلحها المصنف رحمه الله تعالى في المُبَيَّضَةِ، وهي أحسن من المتداولة التي كتبها أولاً في تأليفه وهي:

وعندنا للعبد كسب كلفا ## به ولكن لا يؤثر فاعرفا

ولما شرح هذا البيت شرح على النسخة المتداولة لغيبة النسخة التي أصلحها عنه، ولذلك، قال: وما منعني أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عني، كما نبه على ذلك بطرَّةِ أصله: أي إلا غيبة الأصل المصلح عنه عند إرادته لشرح هذا البيت، ووجه الأحسنية: أنه لا محل للاستدراك فإنه يساق لدفع ما يتوهم ثبوته أو لإثبات ما يتوهم نفيه كما في قولهم: زيد شجاع لكنه ليس بكريم، وكما في قولهم: زيد جبان لكنه كريم، وهنا لا يتوهم ثبوت التأثير من التعبير بالكسب، لأن اصطلاحهم أن الكسب لا تأثير فيه[2]؛ إلا أن يقال ربما يتوهم أنه يؤثر في مكسوبه، وقد يقال: المتداولة أحسن لما فيها من التصريح بلفظ "به" والمعنى، ولو صرح به على النسخة المصححة لم يستقم الوزن، نعم يحتاج في رجز المتداولة لتسكين راء يؤثر، والألف في قوله فلتعرفا أو فاعرفا بدل

---

1 قوله في محل قدرته المراد بمحل القدرة العبد وذلك لأن الكسب مقابل للخلق وهو "ما يقع به المقدور لا في محل قدرته" فإن مقدوره تعالى –وهو فعل العبد- غير واقع فيه تعالى بل واقع في العبد، والله أعلم.

2 قوله لأن اصطلاحهم أن الكسب لا تأثير فيه: فيه أن هذا ليس باصطلاح وإنما هو حكم شرعي أخذوه من الدلائل السمعية، وهو أن قدرة العبد غير مؤثرة في وجود فعله، وأما الكسب الاصطلاحي المعرف بالتعريفين السابقين، فموهم للتأثير سواء لاحظنا مادته أو لاحظنا أياً من تعريفيه، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: (لكن لا يؤثر) المأخوذ من الأدلة الشرعية فالاستدراك وارد في محله.

ثم اقول: قال اهل السنة ان العبد كاسب لافعاله وليس بخالق لها مؤثرا في ايجادها، واستدلوا على ذلك من المعقول بما يلي: إن الخلق يقتضي العلم التفصيلي بالمخلوق دون الكسب، والانسان ليس بعالم بتفاصيل افعاله، وبيان ذلك أن الخلق إفاضة الوجود، فهو موقوف على العلم التفصيلي لأن الأزيد والأنقص مما اتى به ممكن، وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى، فوقوع ذلك المعين لاجل القصد إليه بخصوصه، والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك، لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما تشهد به البديهة، والخلق اعطاء الوجود لامر جزئي، فما لم يتصور بوجه جزئي لا تتعلق الارادة به، بخلاف الكسب فإنه عبارة عن صرف الارادة والقدرة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في ايجاده، فيكفيه العلم الاجمالي. وانظر حاشية السيلكوتي على الخيالي ص(245)

من نون التوكيد الخفيفة في الوقف، وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطناً، مختار ظاهراً.

فإن قيل: إذا كان مجبوراً باطناً فلا معنى للاختيار الظاهري لأن الله قد علم وقوع الفعل ولا بد وخلق في العبد القدرة عليه[1] وأجيب بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل؛ ولذلك قال سيدي إبراهيم الدسوقي من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم، فالعبد مجبور في صورة مختار. والصوفية يشيرون للجبر كثيراً وحاشاهم من الجبر الظاهري، وإنما مرادهم الجبر الباطني؛ ويفهم من نفي التأثير: رد مذهب المعتزلة.

---

1 يعنى أن الفعل واقع بهذه القدرة المخلوقة فيه لا محالة ولا يجوز تخلفه لتعلق علم الله به، وإلا لزم انقلاب العلم جهلا. وهذا استدلال على الجبر بتعلق علم الله تعالى، وأما سابقا فقد أثبته بعدم تأثير قدرة العبد في الفعل.

49- فليس مجبوراً ولا اختياراً ## وليس كلاً يفعل اختياراً

(قوله ليس مجبوراً ... إلخ) أي إذا علمت أن للعبد كسباً في أفعاله الاختيارية، فاعتقد أن العبد ليس مجبوراً، وقوله: "ولا اختياراً" عطف تفسير لمعنى مجبوراً فكأنه قال: أي لا اختيار له في صدور أفعاله عنه، وهو مسلط عليه النفي السابق؛ فالمراد أنه ليس "لا اختيار له" بل له اختيار[1] وغرض المصنف بذلك التصريح بالرد على الجبرية في قولهم: إن العبد مجبور لا اختيار له في صدور جميع أفعاله عنه فهو كريشة معلقة في الهواء تميلها الرياح يميناً وشمالاً، قال شاعرهم مورداً على أهل السنة:

ما حيلة العبد والأقدار جارية ## عليه في كل حال أيها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له ## إياك إياك أن تبتل بالماء
وأجابه بعض أهل السنة بقوله[2]:
إن حفه اللطف لم يمسسه من بلل ## ولم يبال بتكتيف وإلقاء
وإن يكن قدر المولى بغرقته ## فهو الغريق ولو ألقي بصحراء

والواجب اعتقاده: أن بعض أفعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره، لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حركة البطش وحركة المرتعش

(قوله وليس كلاً يفعل اختياراً) أي وليس العبد يفعل كل فعل حال كون ذلك الفعل اختياراً، فـ "كلا" مفعول لـ "يفعل" مقدم عليه، و"يفعل" بمعنى يخلق، فالمعنى: ليس

---

1 قوله: "بل له اختيار" أي ظاهراً كما يدل عليه ما بعده، وهذا الاختيار غير الكسب، لأن معناه ما سيأتي في الكلام على وجوب الصلاح والأصلح: كونه إن شاء فعل وإن شاء ترك، ومحصله أن الاختيار هو التمكن من الفعل والترك، وهذا غير الكسب قطعاً إلا أنه لازم له، فمن أثبت الكسب أثبت الاختيار الظاهري ومن نفاه –وهم الجبرية- نفي الاختيار الظاهري. أجهوري.

2قوله: "وأجابه بعض أهل السنة .. إلخ" وأجاب بعضهم أيضاً بقوله:
لا يسأل الله عن أفعاله أبداً ## فهو الحكيم بحرمان وإعطاء
يخص بالفضل أقواماً فيرحمهم ## وضد ذلك لا يخفى على الرائي

"قوله أيضاً وأجابه بعض أهل السنة .. إلخ" هذا الجواب لا يظهر بل كان الظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من ألقى في اليم مكتوفاً، ونهي عن أن يبتل بأن للمكلف اختياراً ظاهرياً وكسباً ولا كذلك المكتوف. أجهوري.

العبد يخلق كل فعل من أفعاله الاختيارية[1]، وظاهر ذلك أنه يخلق بعض أفعاله الاختيارية، لأن القاعدة أنه إذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم أفادت سلب العموم، كما في قولهم: لم آخذ كل الدراهم، مع أن المراد أنه لا يخلق فعلاً أبداً، وقد يقال: قوله "ولم يكن مؤثراً" قرينة على المعنى المراد، والقاعدة أغلبية لا كلية، فالمراد هنا عموم السلب، كما في قوله تعالى: ×وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ÷ (الحديد: من الآية23) وغرض المصنف بذلك التصريح بالرد على المعتزلة في قولهم: إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وإنما صرح بالرد على كل من الجبرية والمعتزلة في هذا البيت مع فهم الرد على كل منهم من البيت قبله، كما تقدم التنبيه عليه، لأن القوم لا يكتفون في مقام رد المذاهب الفاسدة إلا بالتصريح

---

1 **هذا المعنى مبني على أن المراد بقوله "كلا" أفعاله الإختيارية بقرينة أن الكلام عليها، فقوله: يخلق مأخوذ من قول المصنف: اختياراً. وأما لو أريد بكلا مطلق الأفعال فيكون المعنى وليس العبد يفعل كل أفعاله باختياره بل يفعل بعضها باختياره والبعض الآخر باضطرار كحركة المرتعش، والمقام يعين المعنى الأول لأن الكلام على الأفعال الاختيارية لا على مطلق الأفعال. ومقصود المصنف أن يقول: إن العبد مع أنه مختار ليس خالقا لأفعاله الإختيارية. والله أعلم.**

113- { إثابة الله تعالى الطائع بفضله وعقابه العاص بعدله }

50 فإن يثبنا فبمحض الفضل ## وإن يعذب فبمحض العدل

(قوله فإن يثبنا ... إلخ) مفرع على ما تقدم من وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد، وأنه ليس لهم فيها سوى الكسب، ووجه التفريع أنه لم يحصل منهم خير يستحقون به ثواباً، ولا شر يستحقون به عقاباً، فالفاء للتفريع، ويصح أن تكون فاء الفصيحة، لأنها أفصحت عن شرط محذوف، والتقدير: إذا علمت انفراده تعالى بخلق أفعالنا خيراً كانت أو شراً فإن يثبنا .. إلخ.

{تنبيه} اتفقوا على أن بني آدم مثابون ومعاقبون، وأما الملائكة فسيأتي الكلام في إثابتهم عند قول المصنف (بكل عبد حافظون وكلوا) وأما الجن فقد اتفق العلماء على أن كافرهم معذب في الآخرة، واختلف في مؤمنهم على أقوال، فقيل: إنهم كالإنس فيثابون على الطاعة، ويعاقبون على المعصية، وقيل: لا ثواب لهم إلا النجاة من النار، ثم يقال لهم كونوا تراباً كالبهائم، وقيل: يكونون في ربض الجنة يراهم الإنس من حيث لا يرونهم عكس ما كانوا عليه في الدنيا، وقيل: يكونون في الأعراف، ذكره الجلال السيوطي مع ما يشهد لكل من الأحاديث اهـ شنواني بتصرف.

(قوله فبمحض الفضل[1]) أي فإثابته لنا إنما هي بفضله المحض: أي الخالص، فالإضافة في كلامه من إضافة الصفة للموصوف، ومعنى الفضل المحض: الإعطاء عن

---

1 قوله: وإن يثبنا فبمحض الفضل...الخ أقول: هذا الأصل من الأصول الصحيحة التي أخذها الأشاعرة من الكتاب والسنة

أما الكتاب فقوله تعالى: (يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء)

قال ابن كثير في التفسير (419/3) وقوله تعالى (يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء) أي هو الحاكم المتصرف الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل وهم يسئلون، فله الحكم والأمر، مهما فعل فعدل لأنه المالك الذي لا يظلم مثقال ذرة كما جاء في الحديث الذي رواه أهل السنن: (إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم) انتهى.

وأما السنة فقوله صلى الله تعالى علي وآله وسلم فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه (لن ينجي أحدا منكم عمله) قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال (ولا أنا إلا

اختيار كامل لا عن إيجاب، بحيث يثيبنا ولا اختيار له في الإثابة أبداً لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها كما يقول الحكماء، ولا عن وجوب بحيث تصير الإثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها، فيثيبنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة، فمذهب أهل السنة أن إثابته تعالى لنا بالفضل الخالص غير مشوبة بإيجاب ولا وجوب، فقولنا "بالفضل" رد لكلام الحكماء وقولنا "الخالص" رد لكلام المعتزلة، ويدل لمذهب أهل السنة أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله به عليه فكيف يتصور استحقاقه عوضاً عليها؟.

(قوله وإن يعذب فبمحض العدل) أي وإن يعذبنا فتعذيبه إنما هو بالعدل المحض[1] أي الخالص، فالإضافة في كلامه من إضافة الصفة للموصوف كما في نظيره، ومعنى العدل المحض: وضع الشيء في محله من غير اعتراض على الفاعل ضد الظلم الذي هو وضع الشيء في غير محله مع الاعتراض على فاعله.

حكي عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنه كان بمصر، فبلغه ما وقع ببغداد من القتل، فإنه وقع السيف فيها أربعين يوماً فقتل ألف ألف، وعلقت النصارى المصاحف في أعناق الكلاب، وجعلوا المساجد كنائس، وألقوا كتب الأمة في الدجلة[2]، حتى صارت كالجسر تمر الخيل عليها، فأنكر الشيخ عفيف الدين ذلك وقال: يا رب كيف هذا وفيهم الأطفال، ومن لا ذنب له؟ فرأى في النوم رجلاً ومعه كتاب فأخذه فإذا فيه:

أن يتغمدني الله برحمة. سددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدلجة والقصد القصد تبلغوا) وكذلك الحديث الذي أورده ابن كثير

قال الحافظ العسقلاني في الفتح الباري(297/11)تعليقا على قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (لن ينجي منكم عمله): قال المازري: ذهب أهل السنة إلى أن إثابة الله تعالى من أطاعه بفضل منه، وكذلك انتقامه ممن عصاه بعدل منه، ولا يثبت واحد منهما إلا بالسمع، وله سبحانه أن يعذب الطائع وينعم العاصي، ولكنه أخبر أنه لا يفعل ذلك وخبره صدق لا خلف فيه وهذا الحديث يقوي مقالتهم ويرد على المعتزلة حيث أثبتوا بعقولهم أعواض الأعمال، ولهم في ذلك خبط كثير وتفصيل طويل.

وقال الحافظ في الكلام على قوله صلى الله عليه وسلم: (هذا أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنة) (229/3): والمراد بالوجوب الثبوت إذ هو في صحة الوقوع كالشيء الواجب والأصل أنه لا يجب على الله شيء، بل الثواب فضله والعقاب عدله لا يسأل عما يفعل انتهى.

فهذه شواهد الكتاب والسنة وأقوال الأئمة شاهدة لما قاله الأشاعرة.

1 قوله "بالعدل المحض" وصف العدل بأنه محض لبيان الواقع، لأن عدل الله لا يكون إلا محضاً، وقوله: "ومعنى العدل المحض" الأول إسقاط "المحض" لأن ما ذكره معنى للعدل بقطع النظر عن كونه محضاً وعبارة المصنف في شرحه: ومعنى العدل، ولم يذكر لفظ المحض، والمقصود بقول المصنف" وإن يعذب فبمحض العدل" الرد على المعتزلة في قولهم بوجوب تعذيب العاصي، كقولهم بوجوب إثابة الطائع، وبنوا ذلك على قاعدتهم من أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية التي منها الطاعة والمعصية، وأما أهل السنة فقاعدتهم أن الله هو الخالق للأفعال كلها ومنها الطاعة والمعصية، وبنوا على ذلك أن الإثابة بالفضل والتعذيب بالعدل وليسا واجبين عليه تعالى. يفهم ذلك كلهم من شرح صاحب المتن. أجهوري.

2 الصواب في دجلة بدون أل

دع الاعتراض فما الأمر لك ## ولا الحكم في حركات الفلك
ولا تسأل الله عن فعله ## فمن خاض لجة بحر هلك

وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية، والكل بخلقه، فليست الطاعة مستلزمة للثواب، وليست المعصية مستلزمة للعقاب[1]، وإنما هما أمارتان: تدلان على الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى، حتى لو عَكَس[2] دلالتهما بأن قال: من أطاعني عذبته ومن عصاني أثبته لكان ذلك منه حسناً، فلا حرج عليه، لا يسأل عما يفعل. وهذا كله بحسب العقل[3]، وأما بحسب الشرع[4] فلا يجوز خلف الوعد، لأنه سفه وهو يستحيل عليه تعالى، وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه لأنه كرم وفضل، كما تقدم تحقيق ذلك.

1 قوله: "فليست الطاعة ... إلخ" أي إن الطاعة لا توجب على الله إثابة، وكذا المعصية لا توجب على الله عقاباً، وهذا هو عين ما في المتن.

2 قوله: "حتى لو عكس دلالتهما ... إلخ" هذا تفريع على قوله "فليست الطاعة مستلزمة للثواب ... إلخ" وقوله "إنما هو أمارتان ... إلخ" جملة معترضة بين التفريع والمفرع عليه، ثم المتبادر من عكس الدلالة أن لله تعالى أن يرجع عن وعد المطيع بالثواب إلى وعده بالعذاب، وأن له أن يرجع عن وعده العاصي بالعقاب إلى وعده بالثواب، وهذا مع كونه غير ظاهر في نفسه لا يظهر تفريعه على ما تقدم من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لا تستلزم العقاب، بل الظاهر أن يقال بدله، حتى لو عذب الله المطيع وأثاب العاصي لكان حسناً، فإن كان هذا مراده بعكس الدلالة كان التفريع ظاهراً أجهوري.

3 قوله: "وهذا ... إلخ" الإشارة إلى ما قدمه من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لا تستلزم العقاب مع ما فرعه عليه بقوله "حتى لو عكس دلالتهما" بناء على أن المراد بعكس الدلالة أن لله تعالى أن يعذب المطيع وله أن يثيب العاصي وأما قوله فيما تقدم "وإنما هما أمارتان ... إلخ" فليس بالعقل بل هو أمر شرعي كما لا يخفى، ولو أسقطه وأوصل التفريع بالمفرع عليه لكان أظهر، والمحشي تابع في هذا كله للشيخ عبد السلام، هذا ما ظهر بعد التأمل. أجهوري.

4 قوله: "وأما بحسب الشرع .. إلخ" تلخص من أول كلامه إلى آخره أن تعذيب المطيع جائز عقلاً أي بالنظر إلى الدليل العقلي، وهو "أنه لم يخلق الطاعة حتى يستحق عليها ثواباً" ممتنع شرعاً، لأن فيه خلف الوعد وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال، وأما إثابة العاصي فهو جائز: أي بالدليل العقلي، وهو أنه لم يخلق المعصية حتى يستحق عليها عقاباً، وكذا شرعاً، لأن خلق الوعيد جائز شرعاً، وهو صادق بالإثابة. أجهوري.

114-{ لا يجب على الله تعالى الصلاح والأصلح للعباد }

51- وقولهم إن الصلاح واجب ## عليه" زور، ما عليه واجب

(قوله وقولهم .. إلخ)[1] هذا علم مما تقدم من أنه يجوز في حقه فعل كل ممكن وتركه[1]، لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيماً لم يكتف فيه إلا بالتصريح،

---

1 قوله: (وقولهم إن الصلاح واجب عليه زور)

قالت المعتزلة بوجوب الأصلح للعباد على الله تعالى، ويريدون بالواجب ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل، ويقصدون بالداعي هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل؛ قالوا: إن ترك مراعاة ما هو أصلح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا مع قيام الداعي وانتفاء الصارف بخل يجب تنزيه الله تعالى عنه، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه تعالى عما لا يليق.

وهذا المذهب يستلزم القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح لأنه لا يخفى أن كل مسلم إنما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه، فلا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح، فيلزمهم أن يقولوا: إن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم في الآخرة.

وكذلك الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم.

وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال إمام الحرمين في الإرشاد لأن كلا من الأمرين عناد ومكابرة في الضروريات.

فحقيقة الخلاف بيننا وبينهم في موضعين أحدهما: كون كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد أي لكل واحد من العباد، والثاني أنه لو لم يكن كذلك كان نقصاً لما مر من أنهم يقولون: إن المنع من الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه.

ولزمهم أمر ثالث قالوا به، وهو عدم قدرته تعالى على إصلاحهم وهدايتهم لأن حاصل كلامهم سلب قدرته تعالى عن ترك ما هو الأصلح فليس قادراً عليه عندهم لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به وهذا مخالف لصريح الكتاب، منها قوله تعالى ×وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً÷ (يونس: من الآية99) ولصريح السنة، منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف

و"قولهم" مبتدأ وخبره "وزر" والضمير عائد على المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب[2] عنهم، وجملة قوله "إن الصلاح واجب عليه مقول "قولهم"

واعلم أن للمعتزلة عبارتين، الأول: وجوب الصلاح، والمراد به ما قابل الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر، فيقولون: إذا كان هنالك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب على الله أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد، والثانية وجوب الأصلح، والمراد به ما قابل الصلاح، ككونه في أعلى الجنان في مقابلة كونه في أسفلها فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله أن يفعل الأصلح منهما، دون الصلاح، والمصنف تكلم في إبطال مذهبهم على الأولى دون الثانية، لأن الصلاح أعم من الأصلح، وإذا بطل الأعم بطل الأخص، وفي كلام المصنف إجمال في نسبة القول بذلك إليهم[3]، لعدم تعلق غرضه بمذهبهم، وإنما غرضه الرد عليهم.

والحاصل أنهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، ثم اختلفوا: فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده في الدين والدنيا، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم في الدين

تعالى بنقص، لكنهم عدوا ما ليس بنقص نقصاً فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به تعالى وهو البخل بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه، أو أن لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته بعد أن عرفه طريقها وأقدره عليها وعلى خلافها، ولم يجبره على خلافها، والقول بأن كل واقع هو الأصلح، وبلزوم البخل بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع صادر عن نقص في العقل.

وكذلك القول بكون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك الخلود من مشاهدَة جمال رب العالمين في أعالي الجنان، أو كونه أصلح من مجرد نعيم الجنان ليس صادراً إلا عن خلل في العقل كما أنه إنكار للضروريات.

من المسايرة وشرحها المسامرة ص140-150.

ثم إن هذا المذهب يجر عليهم مع ما تقدم مناقضة فإنهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح ومن الأصلح للعباد أن يثيب المطيع وينعم عليهم.

وقالوا: شكر المنعم واجب بالعقل، وإذا كان الأصلح واجباً ومنه الثواب والنعم فلا معنى للشكر لأن من قضى دينه الواجب عليه قضائه لا يستحق الشكر ففي الجمع بين هذين القولين تناقض.

قد أورد هذه المناقضة على وجوب إثابة المطيع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابه الحدود، ونقلها الزركشي في شرحه لجمع الجوامع (47/1).

1 ومن الممكن الصلاح والأصلح.

2 لقائل أن يقول الشهرة إنما هي بين العلماء وهذه المنظومة مؤلفة للمبتدئين فالأولى أن يقال: أن الضمير عائد على القائلين المفهوم(من قولهم)؛ والقائلون في الواقع هم المعتزلة.

3 حيث لم يفصل ولم يصرح بوجوب الصلاح والأصلح.

فقط، ثم اختلفوا أيضاً في المراد بالأصلح، فعند البغدادية: الأوفق في الحكمة[1] والتدبير، وعند البصرية: الأنفع،

وهذه المسألة كانت سبباً لافتراق الشيخ أبي الحسن الأشعري من شيخه أبي هاشم الجبائي، فإن أبا الحسن سأل الجبائي في درسه وقال: ما تقول في ثلاثة إخوة –أي مثلاً- مات أحدهم كبيراً مطيعاً، والآخر كبيراً عاصياً، والثالث صغيراً، فقال الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، فقال له الأشعري: فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني فأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب؟ فقال الجبائي: يقول الرب: إني أعلم أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لَمْ تمتني صغيراً فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟ فَبُهت الجُبائي فترك الأشعري مذهبه واشتغل هو وأتباعه بإبطال ما ذهبت إليه المعتزلة، وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة، فلذلك سموا بأهل السنة والجماعة،

(قوله زور) أي مزين الظاهر فاسد الباطن فهو باطل، ويصح تفسيره من أول الأمر بالباطل، وإنما كان مزين الظاهر للتعبير عنه بالصلاح والأصلح، وإلا فهو من أسمج المذاهب، وإنما كان فاسد البطن لأنه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر، وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلد[2]، لأن الأصلح له عدم خلقه، وإن خلق فالأصلح له إماتته صغيراً أو سلب عقله قبل التكليف،

وحكي أن الحافظ بن حجر مر يوماً بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة، فهجم عليه يهودي يبيع الزيت الحار، وأثوابه ملطخة بالزيت وهو في غاية الرثاثة والبشاعة، فقبض على لجام بغلته وقال له: يا شيخ الإسلام تزعم أن نبيكم قال: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[3] فأي سجن أنت فيه؟ وأي جنة أنا فيها؟ فقال: أنا بالنسبة لما أعده الله لي في الآخرة من النعيم كأني الآن في سجن، وأنت بالنسبة لما أعده الله لك في الآخرة من العذاب الأليم كأنك في جنة، فأسلم اليهودي.

(قوله ما عليه واجب) أي ليس عليه تعالى واجب من فعل أو ترك لأنه تعالى فاعل بالاختيار، ولو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً، لأن المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وأما الآيات الدالة على الوجوب عليه تعالى نحو ×وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا÷ (هود: من الآية6) فمحمولة على أن المراد بها الوعد تفضلاً، وكذلك الأحاديث الدالة على ذلك، وتقدم الكلام في نظيره من الإيطاء، فلا تغفل.

---

1 وهؤلاء ليس بينهم وبين أهل السنة كبير خلاف، فإن أهل السنة يقولون بوجوب فعله تعالى لمقتضى الحكمة، وهو الذي قصده هذا الفريق من المعتزلة بالأصلح إلا أن هذا الوجوب عند أهل السنة عادي بمعنى أنه يفعله البتة وعند المعتزلة عقلي بمعنى أنه يمتنع عليه تعالى تركه لأن تركه مستلزم للسفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

2 هذا إنما يكون رداً على معتزلة البصرة لا على معتزلة بغداد.

3 الحديث أخرجه مسلم برقم (2956) والترمذي في الزهد برقم (2324) عن أبي هريرة وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه البزار (3645).

52- ألم يروا إيلامه الأطفالا # # ## وشبهها فحاذر المحالا

(قوله: ألم يروا .. إلخ) هذا تنبيه على فساد مذهبهم والرؤية بصرية، ويحتمل أن تكون علمية والأول أبلغ لمزيد التشييع عليهم، وهم حقيقون بذلك، خصوصاً في هذا المقام فإن فيه غاية إساءة الأدب، وقوله "إيلامه" مفعول "يروا" وعلى جعلها علمية يكون المفعول الثاني محذوفاً تقديره حاصلاً مثلاً، وعلى جعلها بصرية لا تحتاج إلى مفعول ثان،

واعترض بأن الإيلام عبارة عن تعلق القدرة بالألم.

وهو لا يرى، وأجيب بأنه على حذف مضاف، والتقدير: أثر إيلامه، وذلك الأثر هو الألم، وقوله "الأطفالا" مفعول الإيلام، لأنه مصدر مضاف لفاعله وهو الضمير العائد على الله، فالأصل إيلام الله الأطفال، وحكمة إيلام الأطفال[1] حصول الثواب عليه لأبويهم، لأن ذلك من المصائب التي يثاب الشخص عليها، ولهذا قال إمام الحرمين: شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها، لأنها نعم حقيقة.

(قوله وشبهها) أي كالدواب والعجزة[2]، فإنهم لا نفع لهم في إنزال الأسقام بهم، وقوله "فحاذر المحالا" بكسر الميم بمعنى العقاب، قال الله تعالى: ×وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ÷ (الرعد: من الآية13) ويصح قراءته بفتح الميم بمعنى الشك، وبالضم بمعنى الممتنع، فالمعنى على الأول: فاحذر عقاب الله النازل بهم على اضلالهم، وعلى الثاني: فاحذر الشك في ذلك، وعلى الثالث: فاحذر الممتنع، وهو وجوب شيء عليه تعالى.

---

1 قوله وحكمة: الخ الأولى ومن الحكمة فإن منها حصول الثواب للأطفال أنفسهم فإن الأطفال من أهل الثواب يثابون على الأعمال الصالحة فينبغي أن يثابوا على المصائب.

2 قوله والعجزة انظر ما مراده بالعجزة فإن كان مراده ما هو المتبادر فلا وجه لذكره لأن معظمهم من جملة المكلفين.

115-{ ما يجوز على الله تعالى }

53- وجائز عليه خلق الشر والخير ## كالاسلام وجهل الكفر

(قوله وجائز عليه خلق .. إلخ) "جائز" خبر مقدم، و"خلق" مبتدأ مؤخر، والمتبادر من كلام المصنف التكلم في مسألة الخلق، فذكر أن مذهب أهل السنة أن الله يجوز عليه خلق الخير والشر، وخالفت المعتزلة فيهما فقالوا: إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية خيراً كانت أم شراً، وقد صرفه الشارح عن ظاهره فجعله في الإرادة تبعاً للمصنف في شرحه، لأن إبقاء العبارة على ظاهرها يجعلها مكررة مع قوله سابقاً "فخالق لعبده وما عمل" إلا أن يجعل هذا تفصيلاً لما تقدم، وعلى كلام الشارح يكون في العبارة مجاز بالحذف، والتقدير: إرادة خلق .. إلخ،

116-{قال أهل السنة إن الله تعالى يريد الخير والشر، وقالت المعتزلة لا يريد إلا الخير}

ووافقت المعتزلة على أن الله يريد الخير، وخالفت في أنه يريد الشر فقالوا يمتنع عليه تعالى إرادة الشرور والقبائح، وبنوا ذلك على أصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد من التحسين والتقبيح العقليين، فيقولون: الله يريد الحسن لذاته ولا يريد الشر لذاته، وعندنا: الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع[1]، واستدلت المعتزلة على مذهبهم بأن إرادة الشر شر، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى منزه عن الشرور والقبائح، ورد بأنه لا يقبح من الله شيء غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه، واستدلت المعتزلة أيضاً على مذهبهم بأن العقاب على ما أراده ظلم، والله تعالى منزه عن الظلم، ورد بأنه تصرف في خالص ملكه وهو لا يعد ظلماً، على أنه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل،

---

1 قد حققنا مسألة الحسن والقبح سابقاً فراجعها.

ويحكى أن إبليس لعنه الله تمثل بين يدي الشافعي رضي الله عنه وقال: يا إمام، ما تقول فيمن خلقني لما اختار، واستعملني فيما اختار، وبعد ذلك إن شاء أدخلني الجنة وإن شاء أدخلني النار، أعدل في ذلك أم جار: قال الإمام: فنظرت في مسألته فألهمني الله تعالى أن قلت: يا هذا، إن كان خلقك لما تريد أنت فقد ظلمك، وإن خلقك لما يريد هو فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فاضمحل إبليس وتلاشى ثم قال: والله يا شافعي لقد أخرجت بمسألتي هذه سبعين ألف عابد من ديوان العبودية إلى ديوان الزندقة.

ولا يرد على مذهب أهل السنة حديث =الخير بيديك والشر ليس إليك+[1] لأن معناه: الخير بقدرتك وإرادتك، والشر لا يتقرب به إليك، ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة: أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له، لأن الشرور أكثر من الخيرات، ويرده قوله *: =ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن+[2].

(قوله الشر والخير) اعلم أنهم يعبرون عن الأول بالقبيح، وعن الثاني بالحسن، واصطلحت المعتزلة على أن القبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل: أي الدنيا، والعقاب في الآجل: أي الآخرة، فيكون القبيح هو الحرام بخصوصه، وعلى أن الحسن ما لا يكون متعلق الذم والعقاب، فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه، وخلاف الأولى إن لم ندخله في المكروه، فهذه الأمور كلها حسنة عندهم.

واصطلح كثير من أهل السنة على أن المنهي عنه مطلقاً قبيح، والأحسن ما قاله إمام الحرمين: أن المكروه ومنه خلاف الأولى ليس حسناً ولا قبيحاً،

وقوله ("كالإسلام") مثال للخير، وقوله "وجهل الكفر" مثال للشر، ففيه مع ما قبله لف ونشر مشوش، والإضافة "في جهل الكفر" للبيان أي جهل هو الكفر، أو من إضافة السبب للمسبب، فإن الجهل سبب الكفر، وإن كان له سبب آخر هو العناد، وقد تقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب،

والكفر ضد الإيمان، فهو إنكار ما علم مجيء الرسول به من الدين بالضرورة، أو ما يستلزم ذلك كإلقاء مصحف في القاذورة، وإنما أضاف الناظم الجهل إلى الكفر لينبه على أن من الجهل ما لا يضر كجهلنا بجلال الله وصفاته التي لم تدل عليها أفعاله، كما يشير إليه قول الصديق الأكبر: العجز عن الإدراك إدراك.

---

1 الحديث أخرجه مسلم في صلاة المسافرين باب (26) برقم (771) عن علي رضي الله تعالى عنه. وأبو داود (760)

2 أخرجه أبو داود في الأدب (4413) والنسائي في عمل اليوم والليلة (12) عن فاطمة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يعلمها، فيقول: قولي حين تصبحين: سبحانه الله وبحمده، لا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فإنه من قالهن حين يصبح حفظ حتى يمسي، ومن قالهن حين يمسي حفظ حتى يصبح، وأخرجه ابن السني رواه النووي في الأذكار عنه (149).

117-{ وجوب الإيمان بالقضاءوالقدر }

54- وواجب إيماننا بالقدر ## وبالقضا كما أتى في الخبر

(وواجب إيماننا .. إلخ) "واجب" خبر مقدم، و"إيماننا" مبتدأ مؤخر، وغرض المصنف بذلك الرد على القدرية[1] التي تنفي القدر وتزعم أنه تعالى لم يقدر الأمور أزلاً، وتقول الأمر أنف: أي يستأنفه الله علماً حال وقوعه، ولقبوا بالقدرية لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفيه، ولا يقال: مثبت القدر أحق أن ينسب إليه؛ لأنا نقول كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة نافيه إليه إذا بالغ في نفيه، وهؤلاء انقرضوا قبل الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، وأما القدرية التي تنسب أفعال العبيد إلى قدَرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، فقد تقدم الرد عليهم بقوله سابقاً "فخالق لعبده وما عمل" فهما قدريتان: أولى، وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها وتخوض في القدر، حيث بالغت في نفيه، وثانية: وهي تنسب أفعال العباد إلى قدَرهم، ومذهب هذه وإن كان مذهباً باطلاً أخف من مذهب الفرقة الأولى فإنه كفر،

118-{ الرضا بالقضاء والقدر }

والإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما فيجب الرضا بالقضاء والقدر، واستشكل بأنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي، لأن الله قضى بهما وقدرهما على الشخص، مع أن الرضا بالكفر كفر، وبالمعاصي معصية، وأجيب بما قاله السعد من أن

---

1 قوله وغرض المصنف إلخ قد اعتاد كثير من المتأخرين حينما يتكلمون على كلام يصلح أن يكون رداً لرأي أو مذهب أن يقولوا والغرض الرد على كذا وهذا ليس بصحيح على عمومه لأن معظم هذا النوع من الكلام المقصود منه تقرير المسائل وبيانها فالمقصود هنا تقرير العقيدة الإسلامية بالنسبة إلى القضاء والقدر نعم هذا التقرير يتضمن الرد على المخالف وأما أن يكون المقصود من الكلام الرد عليه فليس بصحيح والله أعلم.

الكفر والمعاصي مقضي ومقدر لا قضاء ولا قدر، والواجب الرضا به إنما هو القضاء والقدر لا المقضي والمقدر، وفيه أنه لا معنى[1] للرضا بالقضاء والقدر إلا الرضا بالمقضي والمقدر، والذي حققه الخيالي في حاشيته: أن الكفر والمعاصي لهما جهتان، جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله، وجهة كونهما مكتسبين للعبد، فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية.

119- { الاحتجاج بالقضاء والقدر }

واعلم أنه وإن وجب الإيمان بالقدر ولكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلاً إليه بأن قال شخص: قدر الله علي الزنا، مثلاً؛ وغرضه بذلك التوصل إلى الوقوع في الزنا، أو بعد الوقوع تخلصاً من الحد، أو نحوه بأن وقع شخص في الزنا مثلاً، وقال: قدر الله عليّ ذلك، وغرضه به التخلص من الحد، وأما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس[2] به، ففي الحديث الصحيح: =إن روح آدم التقت مع روح موسى عليهما الصلاة والسلام فقال موسى لآدم: أنت أبو البشر الذي كنت سبباً لإخراج أولادك من الجنة بأكلك من الشجرة فقال آدم: يا موسى، فأنت الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين ألف سنة، قال النبي *: فحج آدم موسى[3]" أي غلبه بالحجة،

120-{ تعريف كل من القضاء والقدر }

(قوله بالقدر## وبالقضا) اعلم أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء،

---

1 (قوله "وفيه أنه لا معنى ... إلخ") هذا الإشكال غير ظاهر، لأن الرضا بالقضاء والقدر غير الرضا بالمقضي والمقدر، لأن معنى الرضا بالقضاء والقدر، أن لا يعترض على الله في قضائه وقدره، ويعتقد أنه لحكمة وإن كنا لا نعلمها، وذلك يجامع عدم الرضا بالمقضي والمقدر بأن يعترض على الكافر في اختياره الكفر واكتسابه له، فهذا الجواب عند التأمل هو عين جواب الخيالي الآتي، فالتفرقة بينهما غير ظاهرة. أجهوري.

"قوله وفيه أن لا معنى ...إلخ" فيه أن الرضا بالقضاء والقدر غير الرضا بالمقضي والمقدر فإن معناه أن لا يعترض على قضائه وقدره لاعتقاده أنهما موافقان لحكمته تعالى، نعم هذا يستلزم الرضا بالمقضي والمقدر لكن من حيث أنهما مقضي ومقدر لا من حيث ذاتهما والإشكال وارد على الرضا بهما من حيث ذاتهما، وهذا اللازم هو ما أجاب به الخيالي فجواب السعد يستلزم جواب الخيالي لا أنه هو كما قال الأجهوري في تعليقه والله أعلم.

2 ولا سيما إذا كان في عالم الحقيقة لا في عالم الابتلاء كما في الحديث.

3 أخرج البخاري في كتاب القدر برقم (6614) ومسلم في كتاب القدر برقم (2652) واللفظ للبخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: =احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة! فقال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى+.

فالقدر عند الأشاعرة: "إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده" تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل، لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال،

وعند الماتريدية: "تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه" من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك: أي علمه[1] تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات،

والقضاء عند الأشاعرة: "إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال"، فهو من صفات الذات عندهم،

وعند الماتريدية: "إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان"، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية،

وقد حمل الشارح كلام المصنف على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء دون مذهب الأشاعرة لأن القضاء في اللغة له نحو معان سبعة، أشهرها الحكم، وهو يرجع للفعل، فناسب أن يفسر في الاصطلاح بالفعل، وأما القدر فلم يرد أن معناه في اللغة الفعل، فناسب أن لا يفسر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم، وقد نظم العلامة الأجهوري معنى القضاء والقدر، وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال:

إرادة الله مع التعلق ## في أزل قضاؤه فحقق
والقدر الإيجاد للأشيا على ## وجه معين أراده علا
وبعضهم قد قال معنى الأول ## العلم مع تعلق في الأزل
والقدر الإيجاد للأمور ## على وفاق علمه المذكور

فأنت تراه جعل القضاء هو الإرادة مع التعلق الأزلي على القول الأول، أو العلم مع التعلق الأزلي على القول الثاني، وعلى كل من القولين فهو قديم، وجعل القدر هو الإيجاد على وفق الإرادة على القول الأول أو الإيجاد على وفق العلم على القول الثاني، وعلى كل من القولين فهو حادث، وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة، لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيماً صرحوا بهما.

(قوله كما أتى في الخبر) أي لما ورد في الخبر، فالكاف للتعليل والمراد من الخبر: الحديث لأن الخبر والحديث مترادفان على الأصح، ولذلك قال العلامة الصبان في منظومته التي في المصطلح:

والخبر المتن الحديث الأثر ## ما عن إمام المرسلين يؤثر ## أو غيره لا فرق فيما اعتمدا

وأشار المصنف بذلك إل أن دليل ذلك سمعي؛ فمن جملة ذلك ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: قال رسول الله *: =لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: يشهد بأن لا إله إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره

---

[1] قوله: أي علمه تفسير التحديد بالعلم غير صحيح لأن التحديد وصف الإرادة وليس صفة العلم لأن العلم تابع للمعلوم فلا يحدد المعلوم والله أعلم، فالقدر عند الماتريدية راجع إلى الإرادة لا إلى العلم كالقضاء عند الأشاعرة.

وشره حلوه ومره"[1]، ومن جملة ذلك أيضاً حديث الأربعين =الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره+[2]، وإنما عولوا على الدليل السمعي هنا لأنه أسهل للعامة، وإلا فقد علمت مما مر أن القضا والقدر يرجعان للصفات التي عولوا فيها على الدليل العقلي.

---

1 **الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه في كتاب الإيمان برقم (178) والترمذي في كتاب القدر برقم (2145) وأحمد (97/1) وابن ماجه في المقدمة بر (81) كلهم دون قوله: "خيره وشره وحلوه ومره".**

2 **الحديث طويل أخرجه مسلم في الإيمان برقم (8) وأبو داود برقم (4695) عن عمر بن الخطاب وروى البخاري نحوه في الإيمان برقم (50) عن أبي هريرة رضي الله تعالى منه.**

121- { من الجائز على الله تعالى أن ينظر بالأبصار }
55- ومنه أن ينظر بالأبصار ## لكن بلا كيف ولا انحصار

(قوله ومنه أن ينظر .. إلخ) أي ومن الجائز عقلاً عليه تعالى أن ينظر .. إلخ، فالرؤية جائزة عقلاً دنيا وآخرة، لأن الباري سبحانه وتعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالباري عز وجل يصح أن يرى، لكن لم تقع دنيا لغير نبينا *، وواجبة شرعاً في الآخرة، كما أطبق عليه أهل السنة للكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله تعالى: ×وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ÷ (القيامة: 22-23) ومعنى "ناضرة" حسنة، وهو صفة للوجوه، وهو المسوغ للابتداء به، و"ناظرة" خبره، وحمل الجبائي النظر في الآية على الانتظار، وجعل "إلى: اسماً بمعنى النعمة، والمعنى عنده: منتظرة نعمة ربها[1] ومنها قوله تعالى: ×لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ÷ (يونس: من الآية26) فإن الحسنى: هي الجنة، والزيادة: هي النظر لوجهه الكريم كما قاله جمهور المفسرين، ومنها قوله تعالى: ×عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ÷ (المطففين:23)

---

1 هذه من تأويلات المعتزلة التي يحرفون بها الكلام عن مواضعه، فإنه لا أحد ممن يعرف لغة العرب يفهم من هذه الآية هذا المعنى، وإنما يفهم منها معنى النظر إلى ربها، والتمتع برؤيته تعالى.

قال الإمام أبو الحسن الأشعري في "الإبانة" (58):

لا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا: انظر في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين، ولذا إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب.

وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير.

وأهل الجنة لهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم.

وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم.

قوله: لكن بلا كيف ولا انحصار، قال المحقق البياضي في إشارات المرام (202-203):

المراد بنفي الكيفية والجهة (في رؤية الله تعالى) خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في روية الأجسام والأعراض مع سلامة الحاسة، وكون المرئي بحيث يمكن رؤيته، من المقابلة، وعدم القرب القريب والبعد البعيد، واللطافة، والصغر والحجاب، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات، على ما يفهم أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العباد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات، وكذلك المرئي بحاسة العين لابد أن يكون له حال أو كيفية من الكيفيات كما في شرح المقاصد.

ثم قال البياضي: المراد من الرؤية أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة سبحانه وتعالى، ويجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة والحيز وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة كما في الأربعين للرازي.

وأما السنة فأحاديث كحديث: =إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر+[1] والتشبيه للرؤية في عدم الشك والخفاء لا للمرئي كما قد يتوهم، والتعبير بالسين في الحديث لأن القيامة قد قربت[2]، وأول المعتزلة الحديث بأن المعنى: سترون رحمة ربكم،

وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه: لما حجب أعداؤه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب، قال تعالى: ×كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ÷ (المطففين:15)
وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: لما حجب قوماً بالسخط، دل على أن قوماً يرونه بالرضا، ثم قال: أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه في الميعاد لما عبده في الدنيا، وهذا من كلام المدللين نفعنا الله بهم، وإلا فالله يستحق العبادة لذاته، وقال ابن العربي: إن رؤية الله جعلت تقوية للمعرفة الحاصلة في الدنيا، فما راء كمن سمعا.
والحاصل أن هنا مقامين كما يستفاد من كلام السعد في شرح المقاصد[3]: أحدهما في جواز الرؤية، وثانيهما في وقوعها، والمتبادر من كلام المصنف المقام الأول كما هو قضية مرجع الضمير،

(قوله بالأبصار) ظاهره أن الرؤية بالحدق فقط: وهو أحد أقوال ثلاثة: ثانيها: أنها بجميع الوجوه، لظاهر قوله تعالى: ×وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ÷ (القيامة: 22-23) ثالثها: أنها بكل جزء من أجزاء البدن، كما نقل عن أبي يزيد البسطامي

122- { يرى الله تعالى بلا كيفية ولا تحيز ولا انحصار}

(قوله لكن بلا كيف) لما كان قد يتوهم من قوله "ومنه أن ينظر بالأبصار" أنه تعالى يرى بكيف كما في رؤية بعضنا بعضاً استدرك عليه بقوله "لكن بلا كيف" أي بلا تكيف للمرئي بكيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة جهة وتحيز وغير ذلك، وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة العقلية التي تمسكوا بها في قولهم بإحالة الرؤية، وحاصلها: أنه تعالى لو كان مرئياً لكان مقابلاً للمرئي بالضرورة فيكون في جهة وحيز، وحاصل الجواب: أن قولكم: "لكان مقابلاً للرائي بالضرورة" ممنوع، فلزوم الجهة والحيز ممنوع، إذ الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئي

---

1 أخرجه البخاري في كتاب المواقيت برقم (554) عن جرير قال: كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فنظر إلى القمر ليلة -يعني البدر- فقال: =إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا+ وأخرج مسلم نحوه في كتاب الإيمان (183).

2 والصحيح أن السين قد تتمحض لمجرد الاستقبال ومنه هذا الحديث فإن الظاهر أن المقصود هو مجرد الاستقبال.

3 لا معنى لهذه الحوالة لأن هذا من المقررات الواضحات والحوالة إنما تكون في الأمور الخفية وفي نسبة الآراء والأقوال إلى أصحابها.

ولا كونه في جهة وحيز ولا غير ذلك[1]، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة، غاية الأمر أن هذه الأمور لازمة عادة لا عقلاً، وانتحتوا من قول أهل السنة "بلا كيف": البلكفة، وقد أنشد الزمخشري في الكشاف يهجو أهل السنة:

لجماعة سموا هواهم سنة ## وجماعة حمر لعمري موكفة[2]
قد شبهوه بخلقه فتخوفوا ## شنع الورى فتستروا بالبلكفة
ورد عليه السيد البليدي[3] بقوله:
هل نحن من أهل الهوى أو أنتم ## ومن الذي منا حمير موكفة
اعكس تُصِب فالوصفُ فيكم ظاهرٌ ## كالشمس فارجع عن مقال الزخرفة
يكفيك في ردي عليك أننا ## نحتج بالآيات لا بالسَفْسَفَة
وبنفي رؤيته فأنت حَرَمْتَّها ## إن لم تقل بكلام أهل المعرفة
فنراه في الأخرى بلا كيفية ## وكذاك من غير ارتسامٍ للصفة
وقال بعضهم في الرد عليه:
شبهت جهلاً صدر أمة أحمدَ ## وذوي البصائر بالحمير الموكفة
وجب الخسار عليك فانظر منصفاً ## في آية الأعراف[4] فهي المُنْصِفة
أترى الكليمَ أتى بجهل ما أتى[5] ## وأتَى شيوخُك ما أتَوا عن معرفة
إن الوجوه إليه ناظرة بذا ## جاء الكتاب فقلتُمُ هذا سفهْ
نطق الكتابُ وأنت تنطق بالهوى ## فهَوَى الهَوَى بك في المهاوي المُتْلِفه
وقد شنعوا في الرد عليه بغير ذلك،

وقوله "ولا انحصار" أي ولا انحصار للمرئي عند الرائي بحيث يحيط به[6]، لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى،

وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة النقلية التي تمسكوا بها في قولهم بإحالة الرؤية، وهي قوله تعالى: ×لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ÷ (الأنعام: من الآية103)

---

1 واستدل أهل السنة على ذلك برؤيته تعالى لنا مع أننا لسنا في جهة بالنسبة إليه تعالى ولا مقابلين له، فإنا لو كنا في جهة بالنسبة إليه تعالى لكان هو أيضاً في جهة بالنسبة إلينا فهذا أقوى دليل على أن المقابلة والجهة ليستا بشرط في الرؤية.

2 الوكاف والإكاف يكون للبعير والحمار والبغل، والجمع وكُف، ووَكف الدابة وضع عليها الوكاف، قاله في لسان العرب.

3 هو محمد بن محمد الحسني التونسي المالكي سكن القاهرة وتوفي بها سنة (1176) هـ.

4 وهي قوله تعالى: ×وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ÷ (الأعراف:143).

5 وذلك عند طلب الكليم الرؤية من الله تعالى بقوله: ×رب أرني أنظر إليك÷ فلو كانت الرؤية مستحيلة لما طلبها الكليم من ربه، وهل الكليم ينقص شيوخ المعتزلة علماً ومعرفة بذات الله تعالى وصفاته!؟.

6 أي بحيث يحيط الرائي بالمرئي رؤية.

فإنه يدل على أنه تعالى لا يدرك بالبصر، والإدراك هو الرؤية فلا يرى بالبصر، وحاصل الجواب: أن لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو مطلق الرؤية، بل رؤية مخصوصة، وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئي منحصراً بحدود ونهايات[1]، فالإدراك المنفي في الآية الكريمة أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، والحاصل أنه تعالى يرى من غير تكيف بكيفية من الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام ومن غير إحاطة، بل يَحار العبد في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسمه ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم ويتلاشى الكل في جنب عظمته تعالى.

---

1 والأولى أن يقول بحيث تدرك حقيقته وماهيته لأن الظاهر أن المراد بنفي الإدراك عنه نفي إدراك أمر موجود فيه تعالى لا نفي إدراك أمر منفي عنه تعالى.

56- للمؤمنين إذ بجائز علقت ## هذا وللمختار دنيا ثبتت

(قوله للمؤمنين) متعلق بينظر، لتضمنه معنى الانكشاف، فلا يرد ما يقال إن "نظر" إذا كان بمعنى "أبصر" يتعدى بإلى. والمراد بالمؤمنين: ما يشمل المؤمنات، ففيه تغليب، فإنهن يرينه تعالى على الصحيح، وعمومه يشمل الملائكة، قال السيوطي: وهو الأقوى، وقيل: لا رؤية للملائكة أصلاً، وقيل: إن جبريل يراه تعالى دون سائر الملائكة، ويشمل أيضاً مؤمني الجن فيحصل لهم الرؤية في الموقف مع سائر المؤمنين قطعاً وفي الجنة على الراجح، ويشمل أيضاً مؤمني الأمم السابقة، ولابن أبي حمزة فيهم احتمالان، قال: والأظهر مساواتهم لهذه الأمة في الرؤية، ويشمل أيضاً أهل الفترة على القول بنجاتهم وإن غيروا وبدلوا ويخرج بالمؤمنين الكفار والمنافقون، فلا يرونه تعالى على الراجح لقوله تعالى: ×كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ÷ (المطففين:15) ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف؛ وقيل: إنهم يرونه ثم يحجبون، فتكون الحجبة حسرة عليهم، قال الجلال: وله شواهد رويناها عن الحسن البصري، ولا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى الحيوانات التي تدخل الجنة مثل ناقة صالح وكبش إسماعيل كما هو ظاهر كلامهم،

123-{ محل رؤية الله تعالى الجنة وعرصات القيامة }

ومحل الرؤية الجنة بلا خلاف فيراه أهلها في مثل يوم الجمعة والعيد ويراه خواصهم كل يوم بكرة وعشياً، وبعضهم لا يزال مستمراً في الشهود حتى قال أبو يزيد البسطامي: إن لله خواصاً من عباده لو حجبهم في الجنة عن ؤريته ساعة لاستغاثوا من الجنة ونعيمها كما يستغيث أهل النار من النار وعذابها،

وأما في عرصات القيامة كالموقف، فالصحيح وقوعها أيضاً، لأنه ورد في السنة ما يقتضي وقوعها لهم فيها، ففي الحديث: =ينادى إذا كان يوم القيامة، لتلزم كل أمة معبودها، فتقول هذه الأمة: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فيظهر لهم (أي على الوجه الذي لا يعرفونه بأن يدخل عليهم غلطاً في كشفهم وإلا فهو تعالى منزه عن أن يتصف بما لا يليق به) فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لست ربنا، فيتجلى لهم تجلياً لائقاً بحال المقام ويكشف عن الساق، ويقول: أنا ربكم، فيراه المؤمنون كما يعلمون أي على وفق ما يعتقدون، فيخرون سجداً إلا المنافق+[1] اهـ. وهذا معنى قوله: ×يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاق ... الآية÷ (القلم: من الآية42) وكشف الساق عند الخلف بمعنى رفع الحجاب، والسلف يفوضون، انظر شرح البخاري.

(قوله إذ بجائز علقت) بسكون الزاي للوزن، وإذ تعليلية داخلة على "علقت" و"بجائز" متعلق به، فكأنه قال: حكمنا بجواز الرؤية عقلاً لأن الله تعالى علقها بأمر جائز عقلاً وهو استقرار الجبل حين سأله موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام حيث قال: ×رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ

---

1 أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم (183) عن أبي سعيد الخدري وروى نحوه البخاري في التفسير برقم (4581). و(7439).

فَسَوْفَ تَرَانِي÷ (الأعراف: من الآية143) والاستدلال بالآية من وجهين، الأول: ما أشار إليه المصنف وحاصله قياس اقتراني أشار إلى صغراه وحذف كبراه للعلم بها كالنتيجة، وتقريره أن تقول: رؤية الباري علقت على أمر ممكن، وكل ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكناً، فرؤية الباري لا تكون إلا ممكنة، ومنعت المعتزلة الصغرى قائلين: إن المراد: فإن استقر مكانه حال تحركه وهو مستحيل فالرؤية معلقة على مستحيل فتكون مستحيلة، وهو تَقَوُّلٌ لا دليل عليه ولا داعي يدعو إليه، كقولهم إن "لن" في قوله تعالى: ×لَنْ تَرَانِي÷ (الأعراف: من الآية143) للتأبيد، والثاني سكت عنه المصنف وحاصله قياس استثنائي، وتقريره هكذا: لو كانت الرؤية ممتنعة في الدنيا ما سألها موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، لأنه نبي يعلم ما يجب في حق الله وما يستحيل وما يجوز، إذ لا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية، لكنه سألها موسى عليه الصلاة والسلام فدل على أنها جائزة، وقول المعتزلة "سألها لأجل جهلة قومه" مردود بأن سياق الآية حيث قال: ×أرني أنظر إليك÷ صريح في حال نفسه.[1]

(قوله هذا) أي افهم هذا فهو مفعول لمحذوف، أو هذا كما علمت، فهو مبتدأ خبره محذوف أو نحو ذلك، وهذا تخلص من بحث إلى بحث آخر[2]، لأن الكلام السابق كان متعلقاً بجواز رؤيته تعالى فانتقل عنه إلى الإخبار بوقوعها في الدنيا.

124-{ المختار أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم رأى ربه ليلة الإسراء}

(قوله وللمختار دنيا تثبت) أي وقعت رؤيته تعالى في الدنيا ليلة الإسراء للمختار الذي هو نبينا *، وفي التعبير بالمختار مناسبة، لأنه اختير لهذا المقام، والراجح عند أكثر العلماء أنه * رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلهما، خلافاً لمن قال حولا لقلبه، لحديث ابن عباس[3] وغيره، وقد نفت السيدة عائشة رضي الله عنها، وقوعها له[4] *، لكن قدم عليها ابن عباس لأنه مثبت، والقاعدة أن المثبت مقدم على

---

1 قال الأمير (110): وقولهم: سألها لأجل جهلة قومه مردود بأن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا يجوز له تأخير رد الجاهل في مثل هذا كما قال: (إنكم قوم تجهلون)، مع أن سياق الاية في (أرني انظر) صريح في حال نفسه.انتهى

وأقول: لا وجه لقولهم: سألها لأجل جهلة قومه، ولا معنى له، وهل يجوز لنبي كريم أن يوافق الجاهلين في جهلهم، ولا سيما في ما يتعلق بالله تعالى وبما يجوز عليه وما يمتنع عليه تعالى. سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم.

2 المناسب بكونه تخلصاً أن يقدر انقضى هذا ونحوه مما يفيد انتهاء الموضوع السابق والانتقال عنه إلى موضوع آخر، وقد انتقل هنا من موضوع جواز رؤيته تعالى إلى موضوع وقوعها. ولم أر أحدا نبه على هذه النكتة.

3 أخرج البخاري في كتاب التفسير برقم (4716) عن ابن عباس: ×وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ÷ (الإسراء: من الآية60) قال: هي رؤيا عين أريها رسول الله * ليلة الإسراء به، والشجرة الملعونة شجرة الزقوم.

4 أخرج مسلم في كتاب الايمان برقم (177) عن مسروق قال: كنت متكئاً عند عائشة، فقالت يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منها فقد أعظم على الله تعالى الفرية، قلت: ما هن؟

النافي حتى قال معمر بن راشد[1]: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس، وكان * يراه تعالى في كل مرة من مرات المراجعة.

ومن كلام ابن وفا: إنما كان ترجيع موسى عليه الصلاة والسلام للنبي * في شأن الصلوات ليتكرر مشاهدة أنوار المرات، وأنشد يقول:

والسرُ في قول موسى إذ يُرَاجِعُه ## ليجتلِي النورَ فيه حيث يشهَدُهُ
يبدو سَنَاه على وجه الرسول فيا ## لله حسنُ رسولٍ إذ يردِّدُهُ

فالحكمة الباطنية: اقتباس النور من وجهه *؛ ففي كل مرة يزداد نوراً، والحكمة الظاهرية: التخفيف،

واختلف في وقوعها للأولياء على قولين للأشعري: أرجحهما المنع، فالحق أنها لم تثبت في الدنيا إلا له *؛ ومن ادعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال بإطباق المشايخ، حتى ذهب بعضهم إلى تكفيره، قال العلامة القونوي: فإن صح عن أحد من المعتبرين وقوع ذلك أمكن تأويله، وذلك أن غلبات الأحوال تجعل الغائب كالشاهد، حتى إذا كثر اشتغال السر بشيء صار كأنه حاضر بين يديه كما هو معلوم بالوجدان لكل أحد اهـ، وعلى هذا يحمل ما وقع في كلام ابن الفارض، وهذا كله في رؤيته تعالى يقظة،

وأما رؤيته تعالى مناماً فنقل عن القاضي عياض أنه لا نزاع في وقوعها وصحتها، فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وذكر غيره الخلاف، وقال بعضهم: إن الشيطان يتمثل به دون النبي *، والفرق أن النبي * بشر، فيلزم التمثيل به اللبس، بخلاف المولى فأمره معلوم، وقال بعضهم: ولا يتمثل بالملائكة ولا بالشمس ولا بالقمر ولا بالنجوم المضيئة ولا بالسحاب الذي فيه الغيم،

وحكي أن الإمام أحمد رأى المولى سبحانه وتعالى في المنام تسعاً وتسعين مرة.

وقال: وعزته إن رأيته تمام المائة لأسألنه؛ فرآه فقال: سيدي ومولاي ما أقرب ما يتقرب به المتقربون إليك؟ قال: تلاوة كلامي، فقال: بفهم أو بغير فهم؟ فقال: يا أحمد بفهم وبغير فهم،

والمرئي إن كان بوجه لا يستحيل عليه تعالى فهو هو تعالى، وإلا بأن كان بصورة رجل مثلاً فليس هو هو تعالى بل خلق من خلقه تعالى، ويقال حينئذ إنه رأى ربه في الجملة لحكمة تظهر عند المعبرين بأن يقولوا: تدل على كذا وكذا، وقيل: هو هو أيضاً وكونه بهذا الوجه إنما هو باعتبار ذهن الرائي، وأما في الحقيقة فليس تعالى

قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئاً فجلست، وقلت: يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ×وَلَقَدْ رَآَهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ÷ (التكوير:23)، ×وَلَقَدْ رَآَهُ نَزْلَةً أُخْرَى÷ (النجم:13)؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رأيته منهبطاً من السماء ساد عِظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض ... الحديث.

1 معمر بن راشد الأزدي أبو عروة فقيه حافظ متقن ثقة ولد بالبصرة سنة (95) توفي سنة (153).

كذلك، وقد قال بعض الصوفية أنه رأى ربه في منامه على وصفه، فقيل له كيف رأيته فقال: انعكس بصري في بصيرتي فصرت كلي بصراً فرأيت من ليس كمثله شيء.

القسم الثاني من الفن النبويات

125-{ من الجائز على الله تعالى إرسال الرسل }

57- ومنه إرسال جميع الرسل ## فلا وجوب بل بمحض الفضل

58- لكن بذا إيماننا قد وجبا ## فدع هوى قوم بهم قد لعبا

(قوله ومنه إرسال جميع الرسل) أي ومن الجائز العقلي في حقه تعالى إرساله لجميع الرسل من آدم إلى سيدنا محمد * بدخول المبدأ والغاية عليهم الصلاة والسلام، خلافاً لمن أوجبه ولمن أحاله،

فالأولى أعني من أوجبه المعتزلة والفلاسفة، فقد اتفقت الطائفتان على الوجوب وزادت الفلاسفة الإيجاب،

ومبني كلام المعتزلة على قاعدة وجوب الصلاح والأصلح، فيقولون: النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع الإنساني على العموم في المعاش والمعاد لا يتم إلا ببعثة الرسل، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله تعالى[1]، وقد مر هدم تلك القاعدة،

ومبنى كلام الفلاسفة على قاعدة التعليل أو الطبيعة[2]، فيقولون: يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو بالطبع، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه، وقد تقدم أنه تعالى فاعل بالاختيار لا بطريق الإجبار، وذكر بعضهم الشيعة بدل الفلاسفة، وذكر شمس الدين السمرقندي أن الفلاسفة ينكرون الإرسال لنفيهم كونه تعالى مختاراً، لكن في المقاصد وغيرها نحو ما تقدم،

---

1 لكونها لطفا وصلاحا للعباد وهذا منهم مبني على أصلهم الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الإ لطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسدا أيضا. وانظر شرح المواقف (230/8).

2 قوله:أو الطبيعة: الصواب والطبيعة بالواو بدل أو، ومرادهم بالطبيعة وجود النظام الكامل في العالم قاله في شرح المقاصد (25/5) ومرادهم أن وجود النظام الكامل في العالم يقتضى إرسال الرسل وبيان ذلك كما في شرح المقاصد (24/5) أن العناية الإلهية بمخلوقاته، أعنى إحاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الأليق في الأوقات المرتبة التى يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات، يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب، فيجب ذلك عنه وعن إحاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم، وعلى أحسن النظام. قال السيد الشريف في شرح المواقف (222/7): والحاصل: أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الإنتظام لمخلوقاته، فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

وقال في شرح المقاصد (25/5) ففي الجملة قالوا (أي الفلاسفة): بوجوب البعثة ولزوم النبوة.

فمن قال: هي واجبة في الحكمة أراد تبقية النظام على الوجه اللائق، ومن قال في العناية أراد تمثل النظام في علمه الشامل، ومن قال في الطبيعة أراد وجود النظام الكامل.

والثاني أعني من إحالة كالسمنية[1] والبراهمة زعموا أن إرسال الرسل عبث لا يليق بالحكيم، لأن العقل يغني عن الرسل، فإن الشيء إن كان حسناً عند العقل فعَلَهُ، وإن لم تأت به الرسل وإن كان قبيحاً عنده تركه وإن لم تأت به الرسل، وإن لم يكن عنده حسناً ولا قبيحاً: فإن احتاج إليه فعله وإلا تركه، ونعوذ بالله من تلك العقائد.

(قوله فلا وجوب) أي إذا علمت أن إرسال الرسل من الجائز العقلي في حقه تعالى فاعلم أنه لا وجوب عليه خلافاً للمعتزلة والفلاسفة أي ولا استحالة، خلافاً للسمنية والبراهمة، كما يعلم مما تقدم.

فالتفريع فيه قصور، ولعله لم يعتد بالقول بالاستحالة، وقوله "بل بمحض الفضل" أي بل إرسال الرسل إنما هو بإحسانه الخالص، فإضافة محض بمعنى الخالص للفضل بمعنى الإحسان من إضافة الصفة للموصوف، فقولنا: "بإحسانه" فيه رد على الفلاسفة، وقولنا: "الخالص" فيه رد على المعتزلة، و"بل" هنا للإضراب الانتقالي.

(قوله لكن بذا إيماننا قد وجبا) لما كان قد يتوهم من كون الإرسال من الجائز العقلي أن الإيمان بوقوعه ليس واجباً، استدرك عليه بقوله "لكن بذا إيمانا قد وجبا" بألف الإطلاق، والمتبادر من كلام المصنف أن اسم الإشارة عائد على الإرسال، لكن جعله الشارح عائداً على المذكور من الإرسال والمرسلين.

فإن قلت: يلزم من التصديق بوقوع إرسال الرسل التصديق بهم، فلا حاجة إلى ذلك، قلت: فيه زيادة البيان كما هو المطلوب في عقائد الإيمان، وقد سبق أول الكتاب بيان من يجب الإيمان بهم تفصيلاً ومن يجب الإيمان بهم إجمالاً، والأولى عدم حصرهم في عدد كما يشعر به قوله المصنف جميع الرسل، فإنه يؤذن بعدم معرفة عددهم،

(قوله فدع هوى قوم) أي إذا عرفت أن الإرسال من الجائز العقلي في حقه تعالى، وأن الإيمان به واجب فدع عنك هوى قوم، والمراد بهواهم: مهويهم: وهو ما اعتقدوه من الاعتقادات الباطلة، التي زينها الشيطان لهم، والهوى -بالقصر- عند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً، نحو: ×وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى÷ (صّ: من الآية26) سمي هوى لأنه يهوي بصاحبه في النار[2]. ومن غير الغالب قول السيدة عائشة له *: "ما أرى ربك إلا يسارع في هواك"[3] وقد يطلق على مطلق الميل فيشمل الميل للحق وغيره[4]، وأما بالمد فهو ما بين السماء والأرض، وقوله: (بهم قد لعبا) بألف الإطلاق:

---

1 قوله: "كالسمنية" بضم السين وفتح الميم المخففة: نسبة إلى بلد بالهند يقال لها سومنات، وهم فرقة يعبدون الأصنام اهـ، مصباح بالمعنى، والبراهمة: نسبة إلى رئيسهم برهام وهم قوم كفار اهـ دسوقي علي المصنف. أجهوري، وفي كشاف اصطلاحات الفنون: السمنية نسبة إلى سومنان اسم لصنم عظيم من أصنام الهنود معناه صاحب القمر.

2 الصواب الاقتصار على قوله: لأنه يهوي بصاحبه بدون قوله في النار لأن الأوضاع اللغوية لم تلاحظ فيها الأمور الشرعية.

3 أخرجه البخاري في التفسير برقم (4510) عن عائشة رضي الله تعالى عنها.

4 ومنه حديث: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) رواه البغوي في شرح السنة برقم (104) وقال النووي في الأربعين(41): هذا حديث صحيح رويناه في كتاب

أي قد تلاعب بهم لا بغيرهم حتى أوقعهم في البدع والمعاصي أو الكفر، فأوجب الإرسال بعضهم كالمعتزلة والحكماء[1]، وأحاله بعضهم كالسمنية والبراهمة.

"الحجة" بإسناد صحيح. قال في الفتح (289/13) أخرجه الحسن بن سفيان وغيره ورجاله ثقات وقد صححه النووي في آخر الأربعين ونازعه ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم (281) وقال إن تصحيحه بعيد لإنفراد نعيم به وهو ضعيف.

1 قوله: والحكماء. الأولى أن يعبر عنهم بالفلاسفة لا بالحكماء، لأن من أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، وهؤلاء لم يؤتوا إلا شرا مستطيرا.

126-{ما يجب للأنبياء من الصفات }

59- وواجب في حقهم الأمانة ## وصدقهم وضف له الفطانة

(قوله وواجب ... إلخ) لما تمم الكلام على[1] ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز، شرع في الكلام على ما يجب في حق الرسل وما يستحيل وما يجوز مقدماً الواجب لشرفه، والمراد بالوجوب هنا: عدم قبول الانفكاك بالنظر للشرع، لأن ما ذكر من الواجبات سمعى، ولذا قال المصنف فيما سيأتي (ويستحيل ضدها كما رووا) فأشار بذلك إلى أن استحالة ضدها بالدليل الشرعي فيكون وجوبها بالدليل الشرعي، نعم تصديق المعجزة لهم في دعوى الرسالة قيل وضعي[2] لتنزيلها منزلة الكلام، ودلالتها وضعية، فكذا ما نزل منزلته، وقيل عادي لأنه بقرائن عادية[3]، وقيل عقلي لتنزهه تعالى عن تصديق الكاذب؛ وبذلك تعلم أن جعل الشارح الوجوب هنا عقلياً فيه نظر،

وقوله (في حقهم) أي لذاتهم[4]، فـ (في) بمعنى اللام، و(حق) بمعنى الذات كما تقدم، والمتبادر من كلام المصنف أن الضمير عائد على الرسل وفسره الشارح بالأنبياء قائلاً: لأن معظم هذه الأحكام لا يختص بالرسل، وكأن الشارح أشار إلى استخدام في المتن، وإلا فالسابق في كلامه الرسل، ومراده بمعظم هذه الأحكام ما عدا التبليغ، فإن التبليغ خاص بالرسل، وبعضهم عممه للأنبياء لأنه يجب على النبي أن يبلغ أنه نبي ليحترم

127-{ يجب للأنبياء الأمانة }

(قوله الأمانة) بالنقل والدرج[5] للوزن: وهي حفظ ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه ولو نهى كراهة أو خلاف الأولى، فهم محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر، ومحفوظون باطناً من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن، والمراد المنهي عنه ولو صورة[6] فيشمل ما قبل

---

1 كان الأنسب أن يقول لما أنهى الكلام على الإلهيات وهو القسم الأول من العقائد شرع في القسم الثاني منها وهي النبويات.

2 قوله: ''قيل وضعي ... إلخ'' وعلى الأقوال الثلاثة فدليل الصدق شرعي، لأنه المعجزة نازلة منزلة قوله تعالى: صدق عبدي فيما يبلغ عني، وهذا القول على فرض وقوعه يكون دليلاً شرعياً، فكذا ما نزل منزلته، أجهوري.

3لأن عادته تعالى قد جرت بتصديق مدعي النبوة صادقاً بإظهار المعجزة على يديه وعدم إظهارها على يد مدعيها كاذباً مع جوازه عليه تعالى عقلاً وقيل إنه ممتنع عليه تعالى عقلاً لأنه سفه والله تعالى منزه عنه عقلاً.

4 قد تقدم أن قلنا: إن الحق في مثل هذا المقام بمعنى الشأن، فإنك لم تقصد بقولك قلت في حق فلان كذا إلا أنك قلت في شأنه كذا وفي على معناها من الظرفيه إلا أن الظرفية هنا مجازية، والله تعالى أعلم.

5 أي بنقل حركة الهمزة إلى اللام ودرج الهمزة.

6 قوله: ولو صورة، أشار بهذا الكلام إلى سؤال وجواب، تقرير السؤال أنه لا تكليف قبل البعثة، والأعمال قبلها على البراءة الأصلية فلا معصية قبلها فلا يصح قولهم: إن الأنبياء

النبوة ولو في حال الصغر ولا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى، بل ولا مباح على وجه كونه مكروهاً أو خلاف الأولى أو مباحاً، وإذا وقع صورة ذلك فهو للتشريع[1] فيصير واجباً أو مندوباً[2] في حقهم، فأفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب، بل في الأولياء الذين هم أتباعهم من يصل لمقام تصير حركاته وسكناته طاعة بالنيات، وبهذا اندفع ما يقال: قد ثبت أنه * توضأ مرة مرة ومرتين مرتين[3]، وبال قائماً[4] وشرب قائماً[5]، وأما المحرم فلم يقع منهم إجماعاً؛ وما أوهم المعصية[6] فمؤول بأنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين[7]، ولا يجوز النطق به في غير مورده إلا في مقام البيان، وما وقع من آدم فهو معصية لا كالمعاصي، لأنه تأول الأمر لسر بينه وبين سيده وإن لم نعلمه، حتى نقل في اليواقيت عن أبي مدين: لو كنت بدل آدم لأكلت الشجرة بتمامها[8]، فهو -وإن كان منهياً ظاهراً- مأمور باطناً، وكذا يقال فيما وقع من إخوة يوسف على القول بأنهم أنبياء.

ودليل وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام: أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه أو خلاف الأولى لكنا مأمورين به، لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم في أقوالهم

معصومون قبل البعثة من المعاصي، والجواب أن مرادهم أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة.

1 الصوا أن يقول: فهو مقرون بنية حسنة تجعله واجبا أو مندوبا، وذلك لأن التشريع لا يتصور في كثير من أفعاله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كالأفعال الجبلية.

2 قوله ''فيصير واجباً ومندوباً'' الظاهر أنه واجب، لأن التشريع واجب في حقهم في جميع ما أمروا بتبليغه إلى الخلق أجهوري. أقول: نعم قد يتعين لتشريع بعض الأحكام طريق واحد فيكون ذلك الطريق واجباً وقد يكون لتشريع بعضها طرق فحينئذ قد يكون بعضها أولى من بعض بحسب الرجحان فمن هذه الجهة قد يكون هذا البعض الأولى مندوباً باعتبار خصوصه وواجباً باعتبار أداء الواجب به وهو التشريع.

3 أخرج البخاري في كتاب الوضوء، الوضوء مرة مرة عن ابن عباس برقم (157) والوضوء مرتين مرتين عن عبد الله بن زيد برقم (158).

4 أخرج البخاري في الوضوء برقم (226) ومسلم(266) عن حذيفة قال: أتى النبي * سباطة قوم فبال قائماً والسباطة المزبلة.

5 أخرجه البخاري في كتاب الأشربة (1637) برقم (5617)

6 أي والنص الذي أوهم صدور المعصية منهم.

7 قوله: ''لأنه من باب حسنات .. إلخ'' فيكون من قبيل خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامهم، وإن كان حسنة بالنسبة إلى غيرهم، وما تقدم من أنهم منزهون عن خلاف الأولى: محمول على ما هو خلاف الأولى في حق غيرهم، وأما هنا فهو خلاف الأولى بالنسبة لمقامهم خاصة، وأما بالنسبة لغيرهم فهو مستحسن. أجهوري.

8 هذا من كلام المغلوبين الذي يطوى ولا يروى لمصادمته لقوله تعالى: ×وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى÷ (طه: من الآية121) ولإيهامه أن آدم لم يفعل تمام ما كان ينبغي أن يفعله وأنه لو كان موضعه لفعل أفضل مما فعل آدم.

وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل[1]، وهو تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه ولا خلاف الأولى، فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى، وهذا الدليل وإن كان على صورة الدليل العقلي هو في الحقيقة دليل شرعي، لأن دليل الملازمة شرعي، وبطلان التالي بدليل شرعي وهو أن الله لا يأمر بالفحشاء.

128-{ يجب للأنباء الصدق }

(قوله وصدقهم) معطوف على الأمانة: أي وواجب في حقهم صدقهم وهو مطابقة خبرهم للواقع ولو بحسب اعتقادهم، كما في قوله *: =كل ذلك لم يكن+ لما قال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله *؟ حين سلم من ركعتين[2].

فإن قيل: قد مر النبي * على جماعة يُؤَبِّرون النخلَ وقال لهم: =لو تركتموها لصلحت+ فتركوها فشاصت[3]: أجيب بأن هذا من قبيل الإنشاء، لأن المعنى: كان في رجائي ذلك، والإنشاء لا يتصف بصدق ولا كذب، وعدم وقوع المترجى لا يعد نقصاً[4]، ودليل وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام: أنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى، لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى، صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، وتصديق الكاذب كذب وهو محال في حقه تعالى، فملزومه –وهو عدم صدقهم- محال، وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب، لكن هذا الدليل إنما يدل على صدقهم في دعوى الرسالة وفي الأحكام الشرعية، لأن ذلك هو الذي بلغوه عن الله تعالى، ولا يدل على صدقهم في غير ذلك كـ "قام زيد، وقعد عمر" ولكن يدل عليه دليل الأمانة، لأنه داخل فيها، ولو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ما بعدها[5]،

---

1 قال الله تعالى: ×قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ، قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ÷ (آل عمران: 31-32) وقال تعالى: ×وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا÷ (الحشر: من الآية7).

2 الحديث أخرجه البخاري في كتاب السهو برقم (1229) وأخرجه مسلم في برقم (573).

3 أخرجه مسلم (2363) عن أنس بن مالك في كتاب الفضائل، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الرهون برقم (3470) عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وأخرجه أحمد (123/6).

4 الصواب في جواب الإشكالين أن يقال: مراده صلى الله تعالى عليه وسلم بحسب ظني وإلا فالصدق مطابقة الخبر للواقع وكونه بحسب اعتقادهم مطابقة للواقع يرجع إلى تفسيره بمطابقة الاعتقاد وهو مذهب ضعيف، وكون قوله *: لو تركتموها لصلحت إنشاء ممنوع، وتقييدة بقوله: في رجائي لا يخرجه عن الخبرية.

5 تضمنها لما عدى الفطانة ظاهر وأما تضمنها للفطانة فلأن الأمانة تتضمن القيام بجميع مقتضيات الرسالة وبعض منها موقوف على الفطانة وهو إقامة الحجة على المنكرين والمعاندين.

وعلم من ذلك أن أقسام الصدق ثلاثة[1]، والمقصود هنا الأولان[2]، وأما الثالث فهو داخل في الأمانة كما علمت.

129-{ وجوب الفطانة للأنبياء }

(قوله وضف له الفطانة) أي وضم لما تقدم مما يجب لهم الفطانة، وهي التفطن والتيقظ لإلزام الخصوم وإبطال دعاويهم الباطلة، والدليل على وجوب الفطانة لهم عليهم الصلاة والسلام آيات كقوله تعالى: ×وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ÷ (الأنعام: من الآية83) والإشارة عائدة إلى ما احتج به إبراهيم على قومه من قوله: ×فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ... إلى قوله ... وَهُمْ مُهْتَدُونَ÷ (الأنعام: 76-82) وكقوله تعالى حكاية عن قوم نوح: ×قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا÷ (هود: من الآية32) أي وخاصمتنا فأطلت جدالنا أو أتيت بأنواعه، وكقوله تعالى: ×وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ÷ (النحل: من الآية125)[3] أي بالطريق التي هي أحسن بحيث تشتمل على نوع إرفاق بهم، ومن لم يكن فطناً بأن كان مغفلاً لا تمكنه إقامة الحجة ولا المجادلة، لا يقال هذه الآيات ليست واردة إلا في بعضهم فلا تدل على ثبوت الفطانة لجميعهم، لأنا نقول: ما ثبت لبعضهم من الكمال يثبت لغيره، فثبتت الفطانة لجميعهم وإن لم يكونوا رسلاً بل أنبياء فقط؛ فاللائق بمنصب النبوة أن يكون عندهم من الفطانة ما يردون به الخصم على تقدير وقوع جدال منهم، ففي قول الشارح "والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل[4]" نظر، بل الظاهر العموم، نعم الواجب للأنبياء مطلق الفطنة، وأما الرسل فالواجب لهم كمال الفطنة.

1أي الواجب على الأنبياء ثلاثة أنواع من الصدق: الصدق في دعوى الرسالة، والصدق في الأحكام الشرعية، والصدق في الأحكام غير الشرعية.

2 بل المقصود هنا الثاني وأما الصدق في دعوى النبوة فلا يصح إرادته هنا لأنه لا يصح أن يقال من واجب النبي صدقه في دعوى النبوة أي أن لا يكذب في هذه الدعوى بل هو كلام لغو لأن المراد بالنبي من كان نبياً بالفعل وهذا مثل أن تقول من واجب العالم أن يكون عالماً.

3 لا يخفى أن هذه الآية تدل على وجوب الفطانة لمحمد صلى الله عليه وسلم لأن امتثاله إياها موقوف على الفطانة وأما الآيتان الأخريان فلا تدل بظاهرهما على وجوب الفطانة وإنما تدلان على وجودها في إبراهيم ونوح إلا أن يدعي دلالتا على الوجوب لا من طريق المنطوق بل من طريق السياق والسباق والله أعلم.

4 هذا القول منه مبني على أن الفرق بين النبي والرسول بوجوب التبليغ على الرسول وعدم وجوبه على النبي، وهو مذهب ضعيف وقد اشتهر فيما بين المتأخرين من أواخر القرن التاسع فما بعده، ومثل هذا في البناء قول الشارح: نعم الواجب ... إلخ وهذه التفرقة لم يقم دليل قوي عليها. نعم أصل التفرقة بينهما الدليل عليها قوي، ومن أدلتها ورود القرآن بعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: وما أرسلنا من رسول ولا نبي ...الآية وفي قوله تعالى: أرسلنا إشارة إلى أن التبليغ واجب على النبي أيضا لأن الإرسال يقتضي التبليغ ولا يكون بدونه.

60- ومثل ذا تبليغهم لما أتوا ## ويستحيل ضدها كما رووا

130-{ يجب للأنباء التبليغ }

(قوله ومثل ذا تبليغهم) أي ومثل الواجب المتقدم: تبليغهم، وقد عرفت أن الوجوب هنا بالدليل الشرعي لا العقلي خلافاً لما جرى عليه الشارح، وقوله: "لما أتوا" أي جاؤوا به عن الله تعالى؛ ففي كلامه حذف العائد المجرور مع انتفاء شرطه: وهو أن يُجَرَّ بما جُرَّ به الموصولُ[1] للضرورة، والمراد ما أتوا بقيد أن يكون مما أمروا بتبليغه للخلق، بخلاف ما أمروا بكتمانه وما خيروا فيه، فالأقسام ثلاثة: والدليل على وجوب تبليغهم عليهم الصلاة والسلام: أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم[2]، لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم، واللازم باطل لأن كاتم العلم ملعون[3]، ولو جاز عليهم كتمان شيء لكتم رئيسهم الأعظم * قوله تعالى: ×وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ÷ (الأحزاب: من الآية37)[4]

وأصح محامله ما نقله من يعول عليه في التفسير عن علي بن الحسين: من أن الله تعالى كان أعلم نبيه أن ستكون من أزواجه، فلما شكاها إليه زيد قال له: أمسك عليك زوجك واتق الله[5]، وأخفى في نفسه ما أعلمه الله به من أنه سيتزوجها، والله مبدي ذلك بطلاق زيد لها وتزويجها له * ومعنى الخشية: استحياؤه * من الناس أن يقولوا: تزوج زوجة ابنه أي من تبناه، فعاتبه الله على هذا الاستحياء لعلو مقامه، وما قيل من أنه * تعلق قلبه بها وأخفاه فلا يلتفت إليه وإن جل ناقلوه، فإن أدنى الأولياء لا يصدر عنه مثل هذا الأمر، فما بالك به *: وهذا هو الذي نعتقده وندين الله به كما نقله السنوسي في كتبه.

131-{ الممتنع على الأنبياء }

(قوله ويستحيل ضدها) أي ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام ضد الصفات الأربعة الواجبة في حقهم؛ فضد الأمانة: الخيانة، وضد الصدق: الكذب، وضد الفطانة، الغفلة وعدم الفطنة، وضد التبليغ: كتمان شيء مما أمروا بتبليغه، ومعنى استحالتها: عدم قبولها الثبوت لكن بالدليل الشرعي.

---

1 هذا الشرط قد قال به معظم النحاة، ولم يشترطه بعضهم.

2 الصواب لجاز لنا كتم العلم، لأن كتمهم ذلك دليل على جوازه لهم، فيكون جائزا لنا أيضا، ولا يدل على وجوبه عليهم حتى نكون مامورين به.

3 قال الله تعالى: ×إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ÷ (البقرة:159).

4 تمام الآية: ×فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً÷ (الأحزاب: من الآية37).

5 أخرجه الطبري في التفسير (11/22) والبيهقي في دلائل النبوة(466/3)

كما أشار إليه بقوله "كما رووا" فإن المعنى: لما رواه العلماء من كتاب وسنة وإجماع.

132-{ما يجوز على الأنبياء }

61- وجائز في حقهم كالأكل ## وكالجماع للنسا في الحلّ

(قوله وجائز ... إلخ) لما قدم الكلام على الواجب في حق الرسل والمستحيل كذلك شرع في الكلام على الجائز في حقهم لأنه كالمركب من الواجب والمستحيل فإنه ما يجوز وجوده لهم وعدمه، وقوله: "في حقهم" أي على ذاتهم[1]؛ فـ "في" بمعنى "على" و"حق" بمعنى الذات، والضمير للرسل وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقوله "كالأكل" أي مثل الأكل، فالكاف اسم بمعنى مثل، مبتدأ مؤخر قد تقدم خبره وهو "جائز" ويصح أن يكون فاعلاً به سد مسد الخبر على رأي من لا يشترط الاعتماد على استفهام أو نحوه، كما في قوله "خبير بنو لهب"[2]

وقوله "وكالجماع للنسا" بالقصر للوزن، وإنما كرر المثال إشارة إلى أنه لا فرق بين أن يكون الجائز في حقهم من توابع الصحة التي لا يستغنى عنها عادة كالأكل والشرب والنوم، أو التي يستغنى عنها كالجماع للنساء، فإنه يستغنى عنه بدون حبس النفس حبساً شديداً، بناء على أنه من باب التفكه، أو بحبس النفس حبساً شديداً بناء على أنه من باب القوت، وقوله "في الحل" أي في حال الحل بمعنى الجواز بأن كان بالملك أو بالنكاح، فيجوز لهم الوطء بالملك ولو للأمة الكتابية بخلاف المجوسية ونحوها كالوثنية، وخالف ابن العربي في الأمة معللاً بأنه عليه الصلاة والسلام شريف عن أن يضع نطفته في رحم كافرة، وبأنها تكره صحبته، وأما الأمة المسلمة بالملك فجائزة باتفاق، ويجوز لهم الوطء بالنكاح لما عدا الكتابية والمجوسية، وما عدا الأمة ولو مسلمة، لأنها إنما تُنكح لخوف العنت لعدم الطول أي المهر، وكل منهما منتف: أما الأول فللعصمة، وأما الثاني فلأنهم واجدون للطول أي المهر، على أنه يجوز للنبي أن يتزوج بدون مهر، ويعلم من قوله "في الحل" أنهم عليهم الصلاة والسلام لا يطئونهن صائمات صوماً مشروعاً ولا معتكفات كذلك ولا حائضات ولا نفساء ولا محرمات،

133-{ ما يجوز ويمتنع على الأنبياء من الأعراض البشرية }

ولا يجوز الاحتلام عليهم كما صححه النووي، لأنه من الشيطان، وقد ورد: "ما احتلم نبي قط"[3] نعم إن كان مجرد فيضان ماء من غير تلاعب من الشيطان فلا مانع منه،

---

1 قدمنا أن معنى في حقهم في شأنهم.

2 البيت تمامه: خبير بنو لهب فلا تك ملغياً ## مقالة لبهي إذا الطير مرت. كانت بنو لهب من أهل العيافة.

والشاهد فيه أن خبيرا مع عدم اعتماده على النفي والاستفهام استغنى بفاعله الذي هو لفظ بنو عن الخبر، وقد أجازه بعض النحاة، والجمهور على أن المبتدأ الوصف لا يستغني بمرفوعه عن الخبر إلا إذا اعتمد على النفي أو الاستفهام.

3 أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (8062) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب الطهارة رقم (1446) فيه عبد العزيز بن ثابت، وهو مجمع على ضعفه.

ومثل ما ذكره المصنف من الأكل والجماع: سائر الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض، ومنه الإغماء فيجوز عليهم، وقيد أبو حامد الإغماء بغير الطويل، وجزم به البلقيني

بخلاف الجنون قليله وكثيره لأنه نقص، وكالجنون: الجذام والبرص وغير ذلك من الأمور المنفرة، فلم يعم نبي قط[1]، ولم يثبت أن شعيباً كان ضريراً، وما كان بيعقوب فهو حجاب على العين من تواصل الدموع، ولذلك لما جاءه البشير عاد بصيراً، وما كان بأيوب من البلاء فكان بين الجلد والعظم فلم يكن منفراً، وما اشتهر في القصة من الحكايات المنفرة فهي باطلة،

وأما السهو فممتنع عليهم في الأخبار البلاغية، كقولهم: الجنة أعدت للمتقين، وعذاب القبر واجب، وهكذا، وغير البلاغية كـ "قام زيد، وقعد عمرو" وهكذا، وجائز عليهم في الأفعال البلاغية وغيرها[2] كالسهو في الصلاة للتشريع لكن لم يكن سهوهم ناشئاً عن اشتغالهم بغير ربهم، ولذا قال بعضهم:

يا سائلي عن رسول الله كيف سها ## والسهوُ من كلِّ قلبٍ غافلٍ لاه
قد غاب عن كل شيء سِرُّهُ فسها ## عما سوى اللهِ فالتعظيمُ لله

وأما النسيان فهو ممتنع في البلاغيات قبل تبليغها، قولية كانت أو فعلية، فالقولية كالجنة أعدت للمتقين، والفعلية كصلاة الضحى إذا أمرهم الله بفعلها ليقتدي بهم فيها فلا يجوز نسيان كل منهما قبل تبليغ الأولى بالقول والثانية بالفعل، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر من الله تعالى،

وأما نسيان الشيطان فمستحيل عليهم، إذ ليس للشيطان عليهم سبيل، وقول يوشع ×وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ÷ (الكهف: من الآية63) تواضع منه، أو قبل نبوته وعلمه بحال نفسه، وإلا فهو رحماني بشهادة ×ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ÷ (الكهف: من الآية64) ووسوسة الشيطان لآدم بتمثيل ظاهري، والممنوع لعبه ببواطنهم،

وبالجملة فيجوز على ظواهرهم ما يجوز على البشر مما لا يؤدي إلى نقص، وأما بواطنهم فمنزهة عن ذلك متعلقة بربهم، وفي المنن: كان معروف الكرخي يقول: لي ثلاثون سنة في حضرة الله تعالى ما خرجت، فأنا أكلم الله والناس يظنون أني أكلمهم اهـ، فإذا كان هذا حال أحد الأتباع، فما بالك بالأنبياء؟ خصوصاً رئيسهم الأعظم *.

---

1 العمى ليس من الأمور المنفرة كما تقدم في صدر الكتاب.

2 المختار أنه لا يجوز عليهم السهو في الأفعال البلاغية وهي ما فعل من العبادات على وجه البلاغ قبل أن تستقر عند الناس وأما بعد الاستقرار فتخرج عن أن تكون بلاغية، بل هي عبادات محضة، فيجوز فيها السهو.

134- { جمع الشهادتين لعقائد الإسلام وبيان ذلك }

62- وجامع معنى الذي تقررا ## شهادتا الإسلام فاطرح المرا

(قوله وجامع .. إلخ) لما فصل ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، وما يجب للرسل وما يستحيل وما يجوز: ذكر ما يتضمن ذلك، و"جامع" مبتدأ لاعتماده على موصوف محذوف[1]، والتقدير: وشيء جامع، و"شهادتا الإسلام" فاعل سد مسد الخبر، وقوله: "معنى الذي تقررا" بألف الإطلاق: أي معنى هو الذي تقرر في ذهن السامع، فالإضافة للبيان، ويصح أن تكون الإضافة حقيقية[2]: أي معنى ما تقرر من الألفاظ في موضعه المخصوص من الكتاب، وعلى كل فذلك المعنى هو جميع العقائد الإيمانية مما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وجوزاً واستحالة،

و"المعنى": ما يعني من اللفظ[3] ويسمى مفهوماً باعتبار كونه يفهم منه، ومدلولاً باعتبار كون اللفظ يدل عليه، وقوله "شهادتا الإسلام" أي الشهادتان الدالتان على الإسلام الذي هو الانقياد الظاهري كما تقدم، فالإضافة في كلامه[4] من إضافة الدال للمدلول: أو اللتان هما سبب في الإسلام، فالإضافة في كلامه من إضافة السبب للمسبب، أو اللتان هما الجزء الأعظم من مسمى الإسلام، بناء على أنه الهيئة المركبة من الأركان الخمسة المذكورة في حديث "بني الإسلام على خمس"[5] فالإضافة في كلامه من إضافة الجزء للكل،

والجامع لما تقدم من العقائد إنما هو معنى الشهادتين لا لفظهما، فكلام المصنف على حذف مضاف أي معنى شهادتي الإسلام كما أشار إليه الشارح، ومعنى جمعه لها: استلزامه لها لأن الملزوم يصح وصفه بجمعه للوازمه بالنظر لدلالته عليها، وقوله "فاطرح المرا" تكملة: إذا علمت أن كلمتي الشهادتين جمعتا جميع ما تقرر من العقائد الإيمانية، فاترك الجدال في صحة جمعهما لما ذكر،

---

1 قوله لاعتماده ... إلخ" فيه نظر، لأن هذا كاف في مطلق العمل لا في عمل المبتدأ المكتفي بمرفوعه عن الخبر، إذ هذا لابد فيه من الاعتماد على نفي أو استفهام كما هو مذكور في كتب النحو، فكان الأولى إجراءه على طريقة من لا يشترط الاعتماد، كما سبق له في قول المصنف: "وجائز في حقهم كالأكل" أجهوري.

2 أي ليست للبيان لكن المعروف استعمال الإضافة الحقيقية بمعنى الإضافة المعنوية ويقال للفظية غير الحقيقية.

3 التحقيق أن المعنى ما يعنى من لفظ أو لا من لفظ فالتقيد بقوله: من اللفظ ليس في محله.

4 التحقيق أن الإضافة للملابسة والاختصاص أي الشهادتان المتعلقتان والملابستان للإسلام لكن لك أن تقول إن هذا التعلق والملابسة إما على هذا الوجه أو على ذلك الوجه.

5 الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان برقم (8) ومسلم في كتاب الإيمان برقم (16) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وبيان ما ذكره: أن الجملة الأولى نفت الألوهية عن غيره تعالى وأثبتتها له تعالى، وحقيقة الألوهية العبادة بحق[1]، ويلزم منها استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، فحقيقة الإله المعبود بحق، ويلزم منه أنه مستغن عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه فمعنى "لا إله إلا الله" الحقيقي: لا معبود في الواقع إلى الله، ومعناها بطريق اللزوم: لا مستغنياً عن كل ما سواه ومفتقراً إليه كل ما عداه إلا الله، فتفسير الشيخ السنوسي الذي ذكره في الصغرى باللازم لا بالحقيقة.

وإنما اختاره لكون استلزامه للعقائد المتقدمة أظهر من استلزام المعنى الحقيقي لها،

فإذا علمت ذلك فاعلم أن الاستغناء يستلزم وجوب وجوده وقدمه وبقائه ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه وتنزهه عن النقائص، ويدخل في ذلك السمع والبصر والكلام ولوازمها: وهي كونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً بناء على القول بالأحوال إذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجاً إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص، فهذه إحدى عشرة عقيدة من الواجبات، وإذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه إحدى عشرة عقيدة من المستحيلات،

ويستلزم أيضاً نفي وجوب فعل شيء من الممكنات أو تركه، وإلا لزم افتقاره إلى فعل ذلك الشيء أو تركه ليتكمل به فهذه عقيدة الجائز، فجملة ما استلزمه الاستغناء ثلاثة وعشرون عقيدة،

وأما الافتقار فيستلزم الحياة والقدرة والإرادة والعلم، ولوازمها: وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالماً بناء على القول بالأحوال، ويستلزم أيضاً الوحدانية[2]، فهذه تسعة من العقائد الواجبات، ومتى وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه تسعة من العقائد المستحيلات، فجملة ما استلزمه الافتقار ثمان عشرة عقيدة، فإذا ضمت للثلاثة والعشرين السابقة كان المجموع واحداً وأربعين: الواجب

لله تعالى منها عشرون، والمستحيل عليه عشرون، والجائز عليه واحد، فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم العقلي الثلاثة الراجعة له تعالى.

والجملة الثانية فيها الإقرار برسالته *، ويلزم منه تصديقه في كل ما جاء به، ويندرج فيه وجوب صدق الرسل وأمانتهم وفطانتهم وتبليغهم لما أمروا بتبليغه للخلق، ويندرج فيه أيضاً استحالة الكذب والخيانة والغفلة والكتمان عليهم، ويندرج فيه أيضاً جواز جميع الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية، وهذه جملة أقسام الحكم العقلي الثلاثة المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام،

---

1 قوله العبادة بحق. الأولى استحقاق العبادة فالعبادة في كلام الشارح مصدر مبني للمجهول أي كونه معبوداً بحق.

2 لأنه لو كان معه آخر لما احتاج ذلك الإله إليه تعالى.

فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة لجميع العقائد المتقدمة، ولعلهما لهذا المعنى مع اختصارهما جعلهما الشارع ترجمة عما في القلب من الإيمان، ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بهما مع القدرة عليهما وقد نص العلماء على أنه لابد من فهم معناهما ولو إجمالاً، وإلا لم ينتفع الناطق بهما،

وقال بعضهم: الأوسع للذاكر أن يلاحظ أخذهما من القرآن ليثاب عليهما مطلقاً، وقد اختلف العلماء هل الأفضل المد أو القصر، فمنهم من اختار المد ليستشعر المتلفظ بهما بنفي الألوهية عن كل موجود سواه تعالى، ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى، وفصل بعضهم بين أن يكون أول كلامه بهما فيقصر، وإلا فيمد، وأما حذف ألف الله فهو لحن لا يصح معه ذكر ولا تنعقد معه يمين.

واعلم أن النفي منصب على المعبود بحق في الواقع، فالمعنى: انتفى المعبود بحق في الواقع إلا الله، كما يصح جعله منصباً على ما في ذهن المؤمن، لأنه يتصور أفراد المعبود بحق على سبيل الفرض، ثم يحكم عليها بالنفي إلا الله[1]، لكن لا يحصل الرد على الكفار إلا باعتبار الواقع، ولا يصح أن يكون منصباً على ما في ذهن الكافر، لأن ما في ذهنه من الأصنام ثابت لا يصح نفيه.

والتحقيق أن الكلمة المشرفة من قبيل عموم السلب أي السلب العام لجميع أفراد الإله ما عدا المستثنى، لأنه يجب على المتكلم بهذه الكلمة أن يلاحظ أن الحكم بالنفي منصب على جميع أفراد الإله غير المستثنى؛ لأنه لو جعله شاملاً للمستثنى لكفر؛ فقوله "إلا الله" قرينة على ما أراده أولاً، لكن جعلها من عموم السلب على خلاف القاعدة من أنه إذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم كان الكلام من سلب العموم[2] كما في قولهم "لم آخذ كل الدراهم" فإن الحق أنها قاعدة أغلبية، ولا يصح أن تكون الكلمة المشرفة من سلب العموم على القاعدة، لأنها حينئذ لا تفيد التوحيد، وقول بعضهم: إنها من سلب العموم، محمول على أنها سلبت عموم[3] الألوهية لغير المستثنى وقصرتها على المستثنى، لكن لا يفيد ذلك جوهر الكلمة المشرفة[4].

---

1 أي غير الله أي فينفي عن هذا الأفراد الذهنية الموجودَ في الواقع، وأما المشرك فما في ذهنه من الأفراد وهي صور الأصنام لها وجود في الواقع، فلا يصح نفي الوجود الواقعي لها فلا يصح الرد عليهم إلا بأن يراد معنى لا معبود بحق في الواقع إلا الله تعالى. هذا معنى كلام الشارح.

2 أقول الكلمة الطيبة ليست من أفراد هذه القاعدة لأنه لا يوجد فيها أداة عموم دخل عليه النفي والعموم الواقع فيها مفاد لا التي لنفي الجنس أو مفاد وقوع النكرة في سياق النفي فهو من مفاد لا كالنفي والله أعلم.

3 أي كون الألوهية عامة موجودة في غيره تعالى، وقصرتها عليه تعالى.

4 وذلك لأن مدلول الكلمة الطيبة السلب العام لجميع أفراد الإله ما عدا الله لا سلب عموم الألوهية لغيره تعالى وقصرها عليه وإن كان هذا لازماً للأول.

135-{ النبوة غير مكتسبة }

63- ولم تكن نبوة مكتسبة ## و لو رقى في الخير أعلى عقبةٍ

(قوله: ولم تكن نبوة مكتسبة) أي لا يكتسبها العبد بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى؛ فالذي ذهب إليه المسلمون جميعاً أن النبوة خصيصة من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها. ويفسرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا، وهكذا الرسالة، لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ[1].

وذهبت الفلاسفة إلى أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة، ويفسرونها بأنها صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة، فالخلاف بين المسلمين والفلاسفة في أن النبوة ليست مكتسبة، وأنها مكتسبة، مبني على الخلاف بينهما في معناها[2]، والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة وإن لم تكن من المسائل المذكورة في النظم المشهور، ويلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبي بعد سيدنا محمد أو معه، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة، فقد قال تعالى: ×وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ÷ (الأحزاب: من الآية40)[3] وقال عليه الصلاة والسلام: =لا نبي بعدي+[4] وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره،

وأما الولاية ففيها طريقتان[5]، والأظهر التفصيل، فمنها ما هو مكتسب وهو امتثال المأمورات واجتناب المنهيات، وتسمى الولاية العامة، ومنها ما هو مكتسب: وهو العطايا الربانية كالعلم اللدني ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك.

(قوله ولو رقى في الخير أعلى عقبة) أي ولو فعل العبد في الخير أشق العبادات فشبه أشق العبادات بأعلى عقبة، وهي في الأصل الطريق الصاعد في الجبل بجامع المشقة في كل، واستعير لفظ المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية ورقى ترشيح للاستعارة، لأن الرقى معناه الصمود وهو مناسب للمشبه به.

---

1 هذا مبني على الفرق بين النبي والرسول بالأمر بالتبليغ وعدمه والمحققون على خلافه.

2 أقول بل الخلاف معناها مبني على الخلاف في أنها مكتسبة أو غير مكتسبة. وهو واضح.

3 الآية بتمامها: ×مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً÷ (الأحزاب:40).

4 أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم(1842) عن جبير بن مطعم وأخرجه البخاري برقم (3455).

5 التحقيق أن الولاية مكتسبة لأن الله تعالى قد عرف الأولياء بقوله: ×الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ÷ (يونس:63) فالولاية هي الإيمان والتقوى ولكن للتقوى مراتب بحسبها تتفاوت مراتب الولاية، نعم قد يتبع الولاية أمور كالكشوف والكرامات والعلم اللدني لكنها أمور تابعة للولاية وليست من مقوماتها ولا ملازمة لها والله أعلم.

64- بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن ## يشاء جل الله واهب المنن

(قوله بل ذاك فضل الله) هذا إضراب انتقالي لا إبطالي، واسم الإشارة عائد على المذكور من النبوة. والفضل إعطاء الشيء لغير عوض لا عاجل ولا آجل، ولذا لا يكون لغيره تعالى، وفي الكلام حذف مضاف، والتقدير: بل المذكورة من النبوة أثر فضل الله[1]، وقد فسر الشارح اسم الإشارة بالاصطفاء بالنبوة والاختيار للرسالة، وعليه فلا حاجة لتقدير المضاف المذكور، وإن قدره الشارح مع ذلك التفسير: لأن الاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة جزئي من جزئيات فضل الله لا أثره، وقوله: "يؤتيه لمن يشاء" أي آتاه وأعطاه لمن شاء، وأراده في الأزل[2] لذلك ممن كان مستجمعاً لشروط النبوة، فالمراد بالمضارع الماضي فيهما، وإنما عبر بالمضارع استحضاراً للصورة العجيبة[3] وإنما كان المضارع بمعنى الماضي في الأول، لأن إيتاء النبوة قد انقطع بعده * فإنه خاتم النبيين، وفي الثاني لأن مشيئته وإرادته تعالى لذلك ثابتة في الأزل، وإن تأخر الإيتاء بالفعل فيما لا يزال، والضمير المنصوب في "يؤتيه" عائد على الفضل بمعنى المتفضل به لا بالمعنى السابق، ففي الكلام استخدام، وإنما قلنا ذلك لأن الفضل بالمعنى السابق لا يتصف بذلك

(قوله جل الله) أي تنزه الله عن أن يُنال شيء لم يكن أراد إعطاءه، وقوله "واهب المنن" أي معطي العطايا بدون عوض، فالواهب بمعنى المعطي بدون عوض، والمنن بمعنى العطايا أي الأمور التي تؤول إلى كونها عطايا ففي كلامه مجاز الأول، وإلا لزم تحصيل الحاصل، كما في قوله *: =من قتل قتيلاً فله سلبه+[4]

أي من قتل شخصاً يؤول أمره إلى كونه قتيلاً فله سلبه، كذا قيل، والحق أنه ليس من المجاز في شيء ولا يلزم تحصيل الحاصل لأن المراد: من قتل قتيلاً بهذا القتل لا بغيره[5]، حتى يلزم ما ذكر، ولذلك شنع السبكي في عروس الأفراح على من جعل الحديث المذكور من مجاز الأول، فالمراد هنا العطايا بهذا الإعطاء.[6]

---

1 لا حاجة إلى هذا التقدير فإن المتعارف في الكلام أن الفضل بمعنى المتفضل به.

2 قوله: في الأزل متعلق بأراده واسم الإشارة إشارة للنبوة وقوله ممن كان بيان لمن في من شاء.

3 و لك أن تقول المضارع على معناه من الاستقبال لكن الاستقبال بالنسبة إلى المشيئة لا بالنسبة إلى زمان التكلم.

4 أخرجه البخاري (4321) ومسلم (1851) عن أبي قتادة.

5 أقول: التحقيق أنه من المجاز لأن القاعدة أنه إذا تعلق الفعل أو معناه بما فيه معنى الوصفية فالمفهوم بحسب اللغة اتصاف ذلك الشيء بتلك الصفة حال تعلق الفعل لا بسببه، فالمفهوم هنا في الحديث أن القتيل متصف بالقتل حال تعلق المدلول عليه بقتل به لا يسببه فقوله أن المراد من قتل قتيلاً بهذا القتل مخالف لمقتضى اللغة، ومقتضى اللغة من قتل قتيلاً بغير هذا القتل و الله أعلم.

6 أي لا العطايا بإعطاء متقدم حتى يلزم تحصيل الحاصل.

قال الشارح: وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوة: أي فتكون "أل" للعهد[1] والمعهود النوع الكامل منها والأحسن أن تكون للاستغراق، فإنه تعالى واهب لجميع المنن جليلها وحقيرها.

بقي أنه قد تقرر أن أسماء الله تعالى توقيفية[2]، مع أن "الواهب" لم يرد، وإنما الوارد في الأسماء الوهاب، وحينئذ فكيف يطلق المصنف الواهب عليه تعالى؛ وقد يقال: إن المصنف جار على طريقة من يكتفي بورود المادة أو على طريقة من يجوز إطلاق كل ما يدل على الكمال، وإن لم يرد، وهذا على تسليم عدم ورود "الواهب" وأما على وروده كما عزاه بعضهم لابن حجر في شرحه على المنهاج في باب العقيقة فلا إشكال.

---

1 حمل الشارح "أل" على العهد لاقتصاء المقام والسياق إياه.

2 الخلاف في أسماء الله تعالى هل هي توقيفية أم لا إنما هو في الإطلاق على وجه التسمية وأما إذا كان الإطلاق لا على وجه التسمية بل على وجه اتصافه تعالى بمعنى اللفظ المطلق فلا بأس به، ومنه إطلاق القديم ونحوه في كلام المتكلمين عليه تعالى، نعم عدم الإطلاق أولى لأن كثرة الإطلاق توهم التسمية، وقد مر تحقيق المسألة في التعليق.

136-{ أفضل الخلق نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم }

65- وأفضل الخلق على الإطلاق ## نبينا فمِلْ عن الشقاق

(قوله: وأفضل الخلق على الإطلاق ## نبينا) أي أفضل المخلوقات على العموم الشامل للعلوية والسفلية من البشر والجن والملك في الدنيا[1] والآخرة في سائر خصال الخير وأوصاف الكمال: نبينا محمد *، والأولى[2] أن "أفضل الخلق" خبر مقدم، و"نبينا" مبتدأ مؤخر، ويصح العكس، والإضافة في "نبينا" لتشريف المضاف إليه لا للاختصاص لما سيأتي من عموم بعثته *[3]، هذا إذا جعل الضمير راجعاً لهذه الأمة[4]، وإن جعل راجعاً لما يشمل هذه الأمة وغيرها كان عاماً مطابقاً لما سيأتي من عموم بعثته. وأفضليته * على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون حتى المعتزلة، فهو * مستثنى من الخلاف الآتي في التفضيل بين الملائكة والبشر، ولا عبرة بما زعمه الزمخشري من تفضيل جبريل عليه * مستدلاً بقوله تعالى: ×إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ... الآية÷ (التكوير) حيث عد من فضائل جبريل، فإنه وصف فيه بأنه رسول كريم إلى قوله: ×أَمِينٍ÷ (التكوير:21) واقتصر على نفي الجنون عنه * بقوله تعالى: ×وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ÷ (التكوير:22) وقد خرق في ذلك الإجماع، ولا دلالة في الآية لما ادعاه، لأن المقصود منها نفي قولهم: ×إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ÷ (النحل: من الآية103) وقولهم ×أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ÷ (سبأ: من الآية8)؟ وليس المقصود المفاضلة بينهما، وإنما هو شيء اقتضاه الحال ولا عبرة بما قد يتوهم من تفضيل جبريل عليه، لكونه كان يعلمه *، فكم من معلم –بالفتح- أفضل من معلم –بالكسر، على أنه قد ذكر الشيخ ابن العربي في الفتوحات أن القرآن أنزل عليه * قبل نزول جبريل به عليه، لكن قال الشيخ الشعراني بعد أن نقل ذلك عنه، وفيه نظر، ولم أطلع على ذلك في حديث والله أعلم[5]،

وما ورد من النهي عن تفضيله *، كقوله *: =لا تفضلوني على الأنبياء+[6]، وقوله *: =لا تفضلوني على يونس بن متَّى+[7] والتحقيق إن "مَتَّى" اسم أبيه، خلافاً

---

1 **لا وجه لهذا التعميم لأن الفضل لا يحتمل الخصوص بالدنيا أو بالآخرة حتى يعمم إليهما والتعميم إنما يفيد فيما يحتمل الخصوص.**

2 **لعل وجه الأولوية أن نبينا ذات وأفضل وصف وهو أحق بالخبرية والتحقيق أن العكس هو الأولى لأن المقام مقام بيان أن أفضل الخلق من هو لا مقام بيان صفاته *.**

3 **عموم بعثته بالمعنى الآتي لا ينافي الاختصاص الواقعي الواقع في عالم الشهادة فالإضافة للاختصاص، بل الأولى أنها لمطلق الملابسة والمقصود منها تعريف المضاف.**

4 **الأولى عبارة عن هذه الأمة لأن الرجوع إنما يستعمل في ضمير الغائب.**

5 **الحق مع الإمام الشعراني.**

6 **أخرج مسلم في كتاب الفضائل برقم (2373) عن أبي هريرة عن النبي * قال في حديث طويل: =لا تفضلوا بين الأنبياء+ وأخرج البخاري في الخصومات برقم (2412) عن أبي سعيد الخدري وساق حديثاً طويلاً إلى أن قال: =لا تخيروا بين الأنبياء+.**

7 **أخرج البخاري في كتاب الأنبياء برقم (3234) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: =لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس ابن متَّى+ وأخرجه مسلم برقم (2376).**

لعبد الرزاق كما رجح ابن حجر[1]، وقوله *: =لا تخيروني على موسى+[2] ونحو ذلك، فمحمول على تفضيل يؤدي إلى تنقيص غيره من الأنبياء، أو أنه قاله قبل أن يعلم أنه أفضل.

ويحتمل أنه قال تأدباً وتواضعاً، وقيل: معنى لا تفضلوني على يونس بن متى لا تعتقدوا أني أقرب إلى الله من يونس في الحس، حيث ناجيت الله من فوق السموات السبع وهو ناجى ربه في بطن الحوت في قاع البحر لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان، فيستوي في حقه من فوق السموات ومن في قاع البحار، وعدم التفضيل بهذا الاعتبار لا ينافي أنه * أفضل الجميع، وقد قال عليه الصلاة والسلام: =أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر+[3] أي ولا فخر أعظم من ذلك[4]، أو ولا أقول ذلك فخراً، بل تحدثاً بالنعمة[5]، واختلف هل أفضليته[6] * لمزاياه التي اختص بها أو بتفضيل من الله تعالى، والتحقيق أنه بتفضيل من الله تعالى وإن كنا نعتقد أنه * قام به مزايا لكنها لا تقتضي التفضيل، ولذلك يقولون: يوجد في المفضول ما لا يوجد في الفاضل، فللسيد أن يفضل من شاء على من شاء، وغير هذا تعسف لا يسلم من سوء الأدب.

(قوله فمل عن الشقاق) أي إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه فاعدل عن المنازعة فيه، لأنه لا تجوز المنازعة في الحكم المجمع عليه، إذ لا يجوز خرق الإجماع، وقد أشار المصنف بذلك لمنازعة الزمخشري، وإنما سميت المنازعة شقاقاً، لأن كلا المتنازعين يكون في شق: أي جانب، لا يكون فيه الآخر.

---

1 انظر فتح الباري (530/6).

2 أخرج البخاري في كتاب الأنبياء برقم (3414) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: =لا تخيروني على موسى، فإن الناس يصعقون فأكون أول من يُفيق، فإذا موسى أخذ بالعرش ، فلا أدري أكان فيمن صُعق فأفاق قبلي، أو كان ممن استثنى الله+.

وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل برقم (2373).

3 أخرجه الترمذي (3610) عن أنس بن مالك وقال: حسن غريب.

4 هذا الوجه ساقط.

5 والأولى أن يقول: بل تبليغاً للرسالة كي تعلموه وتعتقدوه.

6 واختلف هل أفضليته "الأفضلية المختلف فيها: هل هي بالمزايا أو المراد بها زيادته على غيره في الكمالات الربانية؟ والمراد بالمزايا المجعولة سبباً للأفضلية: الكمالات الاختيارية كطاعاته وحسن أخلاقه مع الناس، والأفضلية بهذا المعنى أخص من الأفضلية المذكورة في كلام المتن، لأن المراد بها زيادته على غيره في الكمالات مطلقاً اختيارية أو لا، والحاصل أنه * زائد على غيره في الكمالات سواء كانت ربانية كالعلوم اللدنية، أو كانت اختيارية إلا أنهم اختلفوا: هل زيادته في الكمالات الربانية بسبب زيادته في الكمالات الاختيارية أو لا؟ وبهذا اندفع ما قاله بعضهم من أن في تعليل الأفضلية بالمزايا شبه مصادرة، لأن المزايا من فروع الأفضلية، ووجه الاندفاع أن الأفضلية هنا زيادته في الكمالات الربانية خاصة، فلا تشمل المزايا التي هي الكمالات الاختيارية.أجهوري.

137-{أفضل الخلق بعد نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الأنبياء، ويليهم الملائكة }

66- والأنبياء يلونه في الفضل ## وبعدهم ملائكة ذي الفضل

(قوله والأنبياء يلونه في الفضل) أي والأنبياء عليهم الصلاة والسلام يتبعون نبينا محمداً * في الفضل، فمرتبتهم بعد مرتبته * فيه، وإن تفاوتوا فيها، فيليه سيدنا إبراهيم، فسيدنا موسى، فسيدنا عيسى، فسيدنا نوح، وهؤلاء هم أولو العزم أي الصبر وتحمل المشاق.

وقد نظم بعضهم أولي العزم على هذا الترتيب فقال:

محمد إبراهيم موسى كليمه ## فعيسى فنوح هم أولو العزم فاعلم

وليس آدم منهم، لقوله تعالى: ×وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً÷ (طه: من الآية115)[1] ويلي أولي العزم بقية الرسل، ثم الأنبياء غير الرسل مع تفاوت مراتبهم عند الله تعالى؛ فالواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد به الحكم: تفصيلاً في التفصيلي، وإجمالاً في الإجمالي، ويمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف،

وقوله: "وبعدهم ملائكة ذي الفضل" بإسكان التاء، وإدغامها في الذال للوزن، و"ذي الفضل" صفة للفظ الجلالة المقدر[2]. أي وبعد الأنبياء ملائكة الله ذي الفضل، فمرتبتهم تلي مرتبة الأنبياء في الجملة، وإنما قلنا في الجملة لأن الذي يلي الأنبياء من الملائكة رؤساؤهم كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، ثم بقية الملائكة، وقد اتفقوا على أن جبريل وميكائيل أفضل جميع الملائكة، ثم اختلفوا في الأفضل منهما، فقيل: إن جبريل أفضل وهو المشهور، وقيل إن ميكائيل أفضل،

وما ذكر من أن الملائكة رؤساء وغيرهم تلي الأنبياء: طريقة جمهور الأشاعرة وهي مرجوحة، وستأتي طريقة الماتريدية وهي الراجحة، وذهب القاضي أبو عبد الله الحليمي مع آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء إلا نبينا محمد *، لما تقدم مع أنه مستثنى من محل الخلاف، معللين بتجردهم عن الشهوات، ورد بأن وجودها مع قمعها أتم، فقد قال *: =أحب الأعمال إلى الله أحمزها[3]+ بسكون الحاء المهملة وبعد الميم زاي: أي أشقها، قال السعد: ولا قاطع في هذه المقامات، ولذلك قال تاج الدين ابن السبكي: ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل به، والسلامة السكوت عن هذه المسألة، والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير قاطع: دخول في خطر عظيم وحكم في مكان لسنا أهلاً للحكم فيه،

واعلم أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة في أشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السماوات غالباً، ومنهم من يسكن الأرض

---

1 والآية بتمامها ×وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً÷ (طه:115).

2 بإضافة الملائكة إلى ذي الفضل.

3 ذكره الزمخشري في غريب الحديث (319/1) ونقل السخاوي في المقاصد الحسنة ص(69) عن الحافظ المزي قوله فيه: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرو في شيء من الكتب الستة.

يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ولا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فمن وصفهم بذكورة فسق، ومن وصفهم بأنوثة كفر لمعارضته قوله تعالى: ×وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً .... الآية ÷ (الزخرف: من الآية19) وأولى بالكفر من قال: خناثي، لمزيد التنقيض.

138-{ طريقة الماتريدية في التفاضل بين البشر والملائكة }

67- هذا وقومٌ فصلوا إذ فضلوا ## وبعض كل بعضه قد يفضل

(قوله هذا) مفعول لمحذوف: أي افهم هذا؛ ويصح غير ذلك كما تقدم في نظيره، واسم الإشارة عائد على المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل كما هو طريقة جمهور الأشاعرة المرجوحة، وإنما قدمها الناظم لأنه وضع منظومته على مذهبهم،

وقوله: "وقوم فصلوا إذْ فضلوا" أي وقوم من الماتريدية فصلوا بين رؤساء الملائكة وعوامهم وعوام البشر حين فضلوا بين الفريقين فقالوا: الأنبياء أفضل من رؤساء الملائكة كجبريل وميكائيل، ورؤساء الملائكة أفضل من عوام البشر، وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وليس المراد بعوام البشر ما يشمل الفساق، فإن الملائكة أفضل منهم على الصحيح وعوام البشر المذكورون أفضل من عوام الملائكة وهم غير رؤسائهم كحملة العرش وهم أربعة الآن، فإذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة أخرى، قال تعالى: ×وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ÷ (الحاقة: من الآية17) لمزيد الجلال عليه يوم القيامة، وكالكروبيين –بفتح الكاف وتخفيف الراء- وهم ملائكة حافون بالعرش طائفون به، لقبوا بذلك لأنه متصدون للدعاء برفع الكرب عن الأمة، وقيل غير ذلك، وقد علمت أن هذه الطريقة هي الراجحة.

فإن قيل: يلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم! أجيب بأن العصمة لا دخل لها في التفضيل، فلا ينظر لها فيه، وإنما ينظر للأكثرية في الثواب على العبادة، فعوام البشر أكثر ثواباً من عوام الملائكة لحصول المشقة لعموم البشر في عبادتهم، بخلاف عوام الملائكة فإن جبلتهم الطاعة فلا يحصل لهم فيها مشقة.

(قوله وبعض كل بعضه قد يفضل) "بعض" بالرفع مبتدأ، و"بعضه" بالنصب مفعول مقدم ليفضل الواقع بعده، والجملة خبر المبتدأ: أي وبعض كل من الأنبياء والملائكة قد يفضل بعضه الآخر، و"قد" للتحقيق، فبعض الأنبياء كأولي العزم أفضل من بعضهم الآخر، وبعض الملائكة كرؤسائهم أفضل من بعضهم الآخر،

وتلخيص ما أشار إليه الناظم أولاً وآخراً مع الجري على الطريقة الراجحة في التفضيل: أن سيدنا محمداً * أفضل الخلق على الإطلاق، ويليه سيدنا إبراهيم ثم سيدنا موسى ثم سيدنا عيسى ثم سيدنا نوح، وهؤلاء هم أولو العزم كما تقدم، ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء غير الرسل، وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله، ثم جبريل، ثم ميكائيل، ثم بقية رؤسائهم، ثم عوام البشر، ثم عوام الملائكة وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله أيضاً؛ وسبق أنه يمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف، ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول حيث قال: "وبعض كل بعضه قد يفضل".

68- بالمعجزات أيدوا تكرماً ## وعصمة الباري لكل حتما

139-{ قد أيد الله تعالى أنبيائه بالمعجزات }

(قوله بالمعجزات أيدوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده: أي أيدهم الله تعالى بالمعجزات، حيث أظهرها على أيديهم تصديقاً لهم في دعوى النبوة والرسالة، وفيما بلغوه عن الله تعالى لأنها نازلة منزلة قوله تعالى: صدق عبدي في كل ما يبلغ عني؛ و"أل" في المعجزات للجنس، فاندفع ما يوهمه ظاهر النظم من أنه لابد في ثبوت النبوة والرسالة من عدد من المعجزات، وليس كذلك[1]؛ إذ الواحدة تكفي، ويصح أن تكون للاستغراق، ويكون من مقابلة الجمع بالجمع، كما في قولك "لبس القوم ثيابهم" أي لبس كل واحد ثوبه الخاص به ولو واحداً،

وقوله "تكرماً" أي تفضلاً وإحساناً من غير إيجاب ولا وجوب، وأشار بذلك إلى الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الإرسال، وإلا لبطلت فائدة الإرسال، وذلك مبني على قولهم بوجوب الصلاح والأصلح المبني على قاعدتهم الباطلة وهو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، فالحق أنه لا يجب على الله شيء لأحد من خلقه ×لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ÷ (الأنبياء:23)

140-{ تعريف المعجزة والفرق بينها وبين غيرها من خوارق العادات }

واعلم أن المعجزة لغة مأخوذة من العجز وهو ضد القدرة، (وعرفاً: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، الذي هو دعوى الرسالة أو النبوة، مع عدم المعارضة): وقال السعد: (هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله)،

وقد اعتبر المحققون فيها سبعة قيود:

الأول: أن تكون قولاً أو فعلاً أو تركاً، فالأول كالقرآن، والثاني كنبع الماء من بين أصابعه *[2]، والثالث كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم، وخرج بذلك الصفة القديمة، كما إذ قال: آية صدقي كون الإله متصفاً بصفة الاختراع[3]،

الثاني: أن تكون خارقة للعادة وهي ما اعتاده الناس واستمروا عليه مرة بعد أخرى، وخرج بذلك غير الخارق، كما إذا قال: آية صدقي طلوع الشمس من حيث طلع وغروبها من حيث تغرب،

---

1 أقول: كلام الناظم ليس إلا إخباراً عن الواقع لا بيان لما هو الواجب لكل واحد من الأنبياء من عدد المعجزات، والواقع أن كل واحد منهم قد أيد بمعجزات كثيرة وهي سنة الله مع أنبيائه.

2 أخرج حديث نبع الماء البخاري في كتاب الوضوء برقم (169) ومسلم في كتاب الفضائل برقم (2279).

3 الأولى بصفة الإبداع أو بصفة الخلق لأنهما التعبيران الواردان في الكتاب والسنة وأما الاختراع فمن تعبيرات الفلاسفة التي سرت إلى المتكلمين.

الثالث: أن تكون على يد مدعي النبوة أو الرسالة، وخرج بذلك الكرامة وهي ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح، والمعونة وهي ما يظهر على يد العوام تخليصاً لهم من شدة، والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكراً به، والإهانة وهو ما يظهر على يده تكذيباً له كما وقع لمسيلَمة الكذاب فإنه تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة.

الرابع: أن تكون مقرونة بدعوى النبوة أو الرسالة حقيقة أو حكماً بأن تأخرت بزمن يسير[1]، وخرج بذلك الإرهاص: وهو ما كان قبل النبوة والرسالة تأسيساً لها كإظلال الغمام له * قبل البعثة[2].

الخامس: أن تكون موافقة للدعوى، وخرج بذلك المخالف لها، كما إذا قال: آية صدقي انفلاق البحر فانفلق الجبل،

السادس: أن لا تكون مكذبة له، وخرج بذلك ما إذا كانت مكذبة له، كما إذا قال: آية صدقي نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب، بخلاف ما لو قال: آية صدقي نطق هذا الإنسان الميت وإحياؤه فأحيي ونطق بأنه مفتر كذاب، والفرق أن الجماد لا اختيار له، فاعتبر تكذيبه لأنه أمر إلهي، والإنسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لأنه ربما اختار الكفر على الإيمان،

السابع: أن تتعذر معارضته، وخرج بذلك السحر ومنه الشعبذة، وهي خفة في اليد يرى أن لها حقيقة ولا حقيقة لها كما يقع للحواة[3]،

وزاد بعضهم: ثامناً: وهو أن لا تكون في زمن نقض العادة كزمن طلوع الشمس من مغربها، وخرج بذلك ما يقع من الدجال كأمره للسماء أن تُمْطِرَ فتُمْطِرُ، وللأرض أن تُنْبِتَ فتنبت، وقد نظم بعضهم أقسام الأمر الخارق للعادة، فقال:

إذا ما رأيت الأمرَ يخرُق عادةً ## فمعجزةٌ إن مِنْ نبي لنا صَدَر
وإن بان منه قبل وصف نبوة ## فالإرهاص سمه تتبع القوم في الأثر
وإن جاء يوماً من ولي فإنه الـ ## كرامة في التحقيق عند ذوي النظر
وإن كان من بعض العوام صدوره ## فكَنّوه حقاً بالمعونة واشتهر
ومن فاسق إن كان وفق مراده ## يُسَمَّى بالاستدراج فيما قد استقر
وإلا فيدعى بالإهانة عندهم ## وقد تمت الأقسام عند الذي اختبر

وزاد بعضهم السحر، وقيل: إنه ليس من الخوارق لأنه معتاد عند تعاطي أسبابه،

141-{يجب للأنبياء والملائكة العصمة }

---

1 أقول: النبي والرسول مدعيان للنبوة والرسالة في كل آن من آنات عمرها، ولا ينفكان عن هذه الدعوى في أي زمن من الأزمان، فلا وجه لقول الشارح هذا.

2 راجع دلائل النبوة للأصبهاني (45/1) برقم (19) وتاريخ الطبري (519/1). ورواه الترمذي (3620) وقال حسن غريب.

3 الحواة الذين يجمعون الحيات.

(قوله وعصمة الباري لكل حَتِّماً) الإضافة في عصمة الباري من إضافة المصدر لفاعله، و"الكل" متعلق بعصمة، و"حتما" بفتح الحاء على أنه فعل أمر، وألفه منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة في الوقف بعد حذف الرابط، والأصل: حتمنها، والجملة خبر المبتدأ وهو "عصمة" إن قرئ بالرفع، ويصح أن يقرأ بالنصب على أنه مفعول لمحذوف يدل عليه المذكور: والتقدير: وحتم عصمة الباري، ولم يجعل مفعولاً للمذكور لأنه مقترن بنون التوكيد الخفيفة، وهو حينئذ لا يعمل فيما قبله.

فإن قيل: إذا لم يعمل لا يفسر عاملاً، أجيب بأن قولهم ما لا يعمل لا يفسر عاملاً إنما هو في التفسير الاصطلاحي[1]، فلا ينافي أنه يشير له في الجملة، أو بضم الحاء على أنه فعل ماض مبني للمجهول وألفه للإطلاق، وعلى هذا "عصمة" بالرفع لا غير على أنه مبتدأ، والجملة من الفعل ونائب الفاعل خبره وتذكير الضمير الذي هو نائب الفاعل مع كونه عائداً على العصمة لتذكيرها باعتبار كونها وصفاً، وعلى كل فالمعنى: أعتقد أن عصمة الباري لكل واحد من الأنبياء والملائكة محتمة وواجبة، بمعنى أنها لا تنفك ولا تقبل الانتفاء، والباري: الخالق، من البرء: وهو الخلق، وقد يقال: إن عصمة الأنبياء قد تقدمت في قوله: "وواجب في حقهم الأمانة" إذ الأمانة هي العصمة، وقد يجاب بأنه إنما تعرض لها ليجمع الملائكة مع الأنبياء في حكمها والاتصاف بها، والعصمة –لغة: مطلق الحفظ، واصطلاحاً: حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه، ولا يجوز لنا سؤال العصمة بهذا المعنى كأن يقال: (اللهم إنا نسألك العصمة) فإن أريد المعنى اللغوي جاز لنا سؤالها،

واعلم أن المشهور عصمة جميع الملائكة، وقولهم: ×أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ÷ (البقرة: من الآية30) ليس غيبة ولا اعتراضاً على الله بل مجرد استفهام، وما نقل في قصة هاروت وماروت مما يذكره المؤرخون لم يصح فيه شيء من الأخبار، بل هومن افتراء اليهود وكذبهم، وتبعهم المؤرخون في ذكر ذلك، وقيل: كانا رجلين صالحين، وسميا ملكين تشبيهاً لهما بالملكين.

1مراده بالتفسير الاصطلاحي يعنى الوارد في باب الاشتغال، فليس هذا من باب الاشتغال وهذا لا ينافي أن الكلام من باب الحذف العام لوجود القرينة على المحذوف.

142-{ محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الأنبياء ومسل إلى الناس كافة}
69- وخُصّ خيرُ الخلق أن قد تمما ## به الجميعَ ربنا وعَمَّمَا

(قوله وخص خير الخلق) ببناء الفعل للمفعول، و"خير الخلق" نائب فاعل الذي هو الله، والأصل: وخص الله خير الخلق أي أفضلهم وهو نبينا محمد *، و"خير" أفعل تفضيل أصله "أخير" كأكرم، حذفت منه الهمزة لكثرة الاستعمال، وقوله: "أن قد تمما ## به الجميع ربنا" أي بأن ختم ربنا به * جميع الأنبياء، فالباء مقدرة وهي داخلة على المقصور، فتتميم جميع الأنبياء مقصور عليه * لا يتعداه إلى غيره، قال تعالى: ×وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ÷ (الأحزاب: من الآية40) ويلزم منه ختم المرسلين، لأنه يلزم من ختم الأعم ختم الأخص من غير عكس، ولا يشكل ذلك بنزول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان، لأنه إنما ينزل حاكماً بشريعة نبينا ومتبعاً له، ولا ينافي ذلك أنه حين نزوله يحكم برفع الجزية عن أهل الكتاب، ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، لأن نبينا أخبر أنها مغياة إلى نزول عيسى، فحكمه بذلك إنما هو بشريعة نبينا،

وخصائصه * لا تنحصر حداً ولا عداً، ولكن المهم منها ما ذكره المصنف (قوله وعمما بعثته) أي وخص أيضاً بأن عمم ربنا بعثته، فالباء مقدرة وهي داخلة على المقصور كما في الذي قبله، فتعميم البعثة مقصور عليه * لا يتعداه إلى غيره، فأرسله الله إلى جميع المكلفين من الثقلين إرسال تكليف اتفاقاً،

وأما الملائكة فقد تقدم فيهم الخلاف، والأصح[1] أنه مرسل إليهم إرسال تشريف، وبعضهم اعتمد أنه مرسل إليهم إرسال تكليف بما يليق بهم، فإن منهم الراكع والساجد إلى يوم القيامة،

وما كلف به الإنس تفصيلاً وإجمالاً، فقد كلف به الجن كذلك وشمل ذلك يأجوج ومأجوج –بالهمز وتركه- وهم أولاد يافث بن نوح، وقيل: جيل من الترك، وقيل: غير ذلك،

والتحقيق أنه * مرسل لجميع الأنبياء والأمم السابقة، لكن باعتبار عالم الأرواح، فإن روحه خلقت قبل الأرواح وأرسلها الله لهم فبلغت الجميع[2]، والأنبياء نوابه في عالم الأجسام، فهو * مرسل لجميع الناس من لدن آدم إلى يوم القيامة حتى إلى نفسه، لدخول الجميع تحت قوله *: =بعثت إلى الناس كافة[3]+وقوله تعالى: ×وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

---

1 "والأصح .. إلخ" الذي في شرح المصنف الخلاف في أنه أرسل إليهم أولا، فبعضهم جعله مرسلاً إليهم، وبعضهم نفاه انتهى خلاصة كلامه، والظاهر أن هذا النافي هو عين القائل بأنه أرسل إليهم إرسال تشريف، فالمراد بإرساله إليهم إرسال تشريف: أنهم شرفوا ببعثته من غير أن يأمرهم بشيء، أو ينهاهم عنه. أجهوري.

2 هذا ما لا دليل عليه نعم قرر الإمام السبكي عموم بعثته * بوجه آخر في رسالة له سماها "التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه" وهي مدرجة في فتاويه.

3 أخرج البخاري في كتاب التيمم الحديث الثاني برقم (335)(338)(3122) عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: =أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته

لِلنَّاس÷ (سبأ: من الآية28) فمن نفى عموم بعثته * فقد كفر، وفي ذلك رد على العيسوية وهم فرقة من اليهود زعموا تخصيص رسالته * بالعرب،

لا يقال: تعميم البعثة ليس خاصاً بنبينا * بل مثله نوح فإنه كان مبعوثاً لجميع من في الأرض بعد الطوفان، لأنا نقول: تعميم بعثة نوح ليس من أصل البعثة بل أمر اتفاقي، لأنه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه في السفينة، وأما تعميم بعثة سيدنا محمد * فهو من أصل البعثة، ومقتضى ما ذكر أن بعثة نوح لم تكن عامة قبل الطوفان، فيكون بعض المغرقين لم يرسل إليهم فيقال: لم يرسل إليهم فما موجب غرقهم؟ وقد قال تعالى: ×وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً÷ (الإسراء: من الآية15) ولذلك قيل إنها عامة قبل الطوفان، ولعل الأول تمسك بقوله تعالى: ×وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً÷ (الأنفال: من الآية25) وعلى القول بعموم بعثته قبل الطوفان فالتعميم خاص بزمنه فقط، وتعميم رسالة نبينا * لزمنه وللزمن الذي بعده بل والذي قبله كما تقدم، فأين التعميم الخاص من التعميم العام؟ على أن سيدنا نوحاً لم يرسل إلى الجن، فإنه لم يرسل لهم إلا نبينا محمد *[1]، وأما تسخير الجن لسليمان عليه الصلاة والسلام فتسخير سلطنة وملك لا تسخير نبوة.

الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة، ورواه مسلم في كتاب المساجد برقم (521).

1 ما هو الدليل على هذا؟

143-{شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا تنسخ بغيرها}

70- بعْثَتُهُ فشرعُه لا يُنْسَخ ## بغيره حتى الزمان ينسخ

(قوله فشرعه لا ينسخ ## بغيره) مفرع على ختم النبوة به وتعميم بعثته، فالفاء للتفريع، ويصح أن تكون فاء الفصيحة لأنها أفصحت عن شرط مقدر، والتقدير: إذا علمت أنه خاتم النبيين وأن بعثته عامة فشرعه لا ينسخ بغيره[1]؛ لا كلا ولا بعضاً، والشرع- لغة: البيان، واصطلاحاً: الأحكام الشرعية. والنسخ- لغة: الإزالة والنقل، منه نسخت الشمس الظل أي أزالته، ونسخت الكتاب أي نقلته، وهل هو حقيقة في المعنين، أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني، أو بالعكس؟ أقوال، وخير الأمور أوساطها، فالصحيح أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني، واصطلاحاً: رفع حكم شرعي بدليل شرعي، والمراد برفع الحكم الشرعي انقطاع تعلقه بالمكلفين لأنه خطاب الله تعالى، وهو يستحيل رفعه لأنه قديم، بخلاف التعلق فلا يستحيل رفعه لأنه حادث،

وقوله "حتى الزمان ينسخ" أي فشرعه * مستمر إلى نسخ الزمان، فالمراد بـ"حتى" الغاية مع كونها ابتدائية، و"الزمان" مبتدأ خبره "ينسخ" والمراد بالنسخ هنا: المعنى اللغوي وهو الإزالة، فالمعنى: حتى الزمان يزال ويرفع بحضور يوم القيامة، لقوله *: =لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله -يعني الدين الحق- لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله"[2] أي الساعة؛ وهو على حذف مضاف: أي قربها، لأن المؤمنين يموتون قبل الساعة بريح لينة[3]، والمراد بالنسخ في آخر الشطر الأول: المعنى الشرعي؛ ففي كلامه الجناس، وقد تقدم الكلام في الإيطاء فلا حاجة إلى الإعادة.

---

1 لا يخفى أنه لا يصح ربط كون شرعه لا ينسخ بعلم أنه خاتم النبيين، بل إنما يصح ربطه بكونه خاتم النبيين فلا وجه للحمل على الفصيحة.

2 أخرج البخاري في كتاب العلم برقم (71) عن معاوية رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: =من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله+ وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة برقم (1037).

3 أخرج حديثاً بمعناه ابن حبان في صحيحه في كتاب التاريخ برقم (6797) وأحمد (431/3) قال الهيثمي (12/8) رواه أحمد والبزار ورجاله رجال الصحيح إلا أن نافعاً لم يسمع من عياش.

71-　ونسخه لشرع غيره وقع ## حتماً أذلَّ الله من[1] له منع
72-　ونسخ بعض شرعه بالبعض ## أجز وما في ذا له من غضِّ

144-{ شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قد نسخت الشرائع المتقدمة عليها}

(قوله ونسخه لشرع غيره وقع## حتماً) أي ونسخ شرع نبينا محمد ## لشرع كل نبي غيره وقع وحصل حال كونه محتماً فـ "حتماً" بمعنى متحتماً حال من فاعل "وقع" ويدل لذلك قوله تعالى: ×وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً÷ (آل عمران:85)[2] والأحاديث في ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر، فنسخ شرعه * لشرع غيره واقع سماعاً بإجماع المسلمين، خلافاً لليهود والنصارى، حيث زعموا أن شرع نبينا * لم ينسخ شرع أحد من الأنبياء توسلاً للقول بنفي نبوته[3] *، واحتجوا على ذلك بأنه يلزم على القول بالنسخ ظهور مصلحة كانت خفية على الله تعالى، ورد بأن المصلحة تختلف بحسب الأزمنة، فالمصلحة في زمن الأمم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم، والمصلحة في زماننا اقتضت تكليفنا بشريعتنا، وقوله: "أذل الله من له منع" أي ألحق الذل بمن منع نسخ شرع نبينا لغيره، وهذه جملة دعائية على اليهود والنصارى المانعين لذلك.

145-{يجوز نسخ بعض شرع نبينا بالبعض }

(قوله ونسخ بعض شرعه بالبعض##أجز) لا يخفى أن "نسخ" بالنصب مفعول مقدم "لأجز" الواقع بعده: أي اعتقد جواز نسخ بعض شرعه * بالبعض الآخر جوازاً وقوعياً، لأن ذلك وقع بالفعل، نعم وجوب معرفته تعالى وتحريم الكفر نسخه غير واقع، وإن كان جائزاً[4] كما هو مذهب أهل الحق[5] خلافاً لمن قال: إن المعرفة حَسَنٌ عقلي، والكفر قبيح عقلي، فوجوب المعرفة وتحريم الكفر لا يجوز نسخهما، ونحن نقول: الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع: فلو جعل المعرفة من القبيح، والكفر من الحسن فلا حرج عليه،

---

1 قوله: من له منع. الأولى أن يقال إن ضمير له عائد على النسخ مطلقاً لا على نسخ شرعه إلخ لأن اليهود والنصارى منعوا النسخ مطلقاً توسلاً إلى القول بنفي نبوته * لا أنهم منعوا نسخ شرعه لغيره من الشرائع فإن ذلك يوهم أنه قد قبلوا شرعه ونبوته ولكنهم لم يقبلوا نسخ شرعه لشرائعهم.

2 تمام الآية: ×فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ÷ (آل عمران: 85).

3 بل هذا القول منهم مفرع على قولهم بنفي نبوته صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

4 أي جائزاً عقلياً لأن وجوب معرفته تعالى وحرمة الكفر كل منهما حكم شرعي أوجبه الشرع ولم يوجبه العقل حتى يمنع رفعه بل العقل يجوز رفعه هذا هو مذهب الأشاعرة خلافاً للماتريدية والمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنهما عقليان بناء على قولهما بالتحسين والتقبيح العقليين، وقد تقدم تفصيل مذهبهما في التعليق.

5 قوله كما هو مذهب أهل الحق هذا التعبير ليس على ما ينبغي فإن المخالفين فئتان عظيمتان وهم الماتريدية والمعتزلة والمسألة ليست من مسائل الأصول التي يكفر المخالف فيها أو يبدع فكان عليه أن يقول كما هو مذهب الأشاعرة.

وشمل البعض المنسوخ البعض القرآني خلافاً لمن منعه كأبي مسلم الأصفهاني[1] محتجاً بقوله تعالى: ×لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ÷ (فصلت: من الآية42) فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان.

وأجاب الأولون بأن الضمير لمجموع القرآن وهو لا ينسخ اتفاقاً، وخرج بتقييد المصنف البعض نسخ الجميع، فهو وإن كان جائزاً لكنه غير واقع،

فالحاصل أن الكلام في مقامين: مقام جواز ومقام وقوع، فمن حيث الجواز يجوز نسخ الشريعة كلاً أو بعضاً، وأما من حيث الوقوع فلا يجوز نسخ الجميع جوازاً وقوعياً،

وقوله: "وما في ذا له من غض" أي وما في هذا الحكم وهو تجويز نسخ بعض شرعه بالبعض الآخر من نقص له يقتضي امتناعه،

146-{أقسام النسخ}

وشمل ما ذكر نسخ الكتاب بالكتاب كما في قوله تعالى: ×وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ÷ (البقرة: من الآية240) فإنه نسخ بقوله تعالى: ×وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً÷ (البقرة: من الآية234) لتأخره نزولاً، وإن تقدم تلاوة ونسخ السنة بالسنة كما في حديث =كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها+[2] فإنه نسخ النهي الذي وقع منه * أولاً بالأمر في هذا الحديث، ونسخ السنة بالكتاب كما في استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة[3]، فإنه نسخ باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى: ×فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ÷ (البقرة: من الآية149) ونسخ الكتاب بالسنة كما في قوله تعالى: ×كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ÷ (البقرة: من الآية180) فإنه نسخ بحديث =لا وصية لوارث+[4] وشمل أيضاً نسخ التلاوة والحكم جميعاً كما في نحو =عشر رضعات معلومات يحرمن+ فإن كان مما يتلى، فنسخ بـ

---

1 المخالف هو أبو مسلم الأصفهاني فقط، فقيل إنه نفي أصل النسخ، وقيل: نفي النسخ في القرآن، وقيل: إنما نفي اسم النسخ دون حقيقته وسماه تخصيصاً واختار هذا القول الأخير تاج الدين السبكي في جمع الجوامع وأيده شارحه المحقق المحلي وعلى كل حال لا اعتداد بخلافه لأنه مصادم للإجماع الواقع قبله، على أن النقل عنه مضطرب غير محرر.

2 أخرجه مسلم في كتاب الجنائز برقم (977).

3 أخرج البخاري في كتاب الصلاة برقم (399) عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهراً وكان يحب أن يوجه نحو الكعبة فأنزل الله: ×قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ÷ (البقرة: من الآية144) فتوجه نحو الكعبة، وهو عند مسلم كذلك.

4 أخرجه الترمذي برقم(2121) وأبو داود برقم (2870) وابن ماجه برقم (2713) كلهم في كتاب الوصايا باب لا وصية لوارث عن أبي أمامة الباهلي، وابن ماجه أيضاً برقم (3714) عن أنس بن مالك، قال: إني لتحت ناقة رسول الله * يسيل عليَّ لعابها" فسمعته يقول: =إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث+ قال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح.وقال الترمذي: حسن صحيح.

(خمس معلومات يحرمن) ثم نسخ هذا الناسخ عندنا تلاوة لا حكماً، وعند المالكية تلاوة حكماً، ونسخ التلاوة دون الحكم كما في نحو: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) فإنه كان مما يتلى فنسخ تلاوة وحكماً، ونسخ الحكم دون التلاوة كما في آية: ×وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ÷ (البقرة: من الآية240) فإنه نسخ حكماً بآية ×أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً÷ (البقرة: من الآية234) وبقي تلاوة، والحق أن النسخ لا يكون إلا إلى بدل كما قاله الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، خلافاً لمن قال: تارة يكون إلى بدل كما في آيتي الأنفال، أعني قوله تعالى: ×يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ... الآية÷ (الأنفال: من الآية65) وقوله تعالى: ×الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ...الآية÷ (الأنفال: من الآية66) وتارة يكون إلى غير بدل كما في قوله تعالى: ×يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ ...÷ (المجادلة: من الآية12)[1] فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول نسخ بلا بدل، وعلى الأول فبدل هذا الوجوب جواز التصدق أو استحبابه[2]، فلم يقع بلا بدل أصلاً.

1 تمام الآية: ×فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ÷ (المجادلة: من الآية12).

2 المراد الاستحباب من حيث أنها مقدمة للمناجاة وهذا أمر زائد على الاستحباب العام للتصدق وأما على القول بالجواز فالموجود هو الاستحباب العام فقط ويبقى النسخ بلا بدل ولا يخفى ضعف الجواب. لأنه لا دليل على هذا الاستحباب الخاص، ولا يعد الجواز والاستحباب العام بدلا.

147-{ومعجزات نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كثيرة}

73- ومعجزاته كثيرة غُرر ## منها كلام الله معجز البشر

(قوله ومعجزاته كثيرة غرر) لما ذكر فيما تقدم تأييد الله تعالى للأنبياء بالمعجزات نبه هنا على كثرتها ووضوحها لنبينا دون غيره؛ فالغرض الآن التنبيه على كثرة معجزاته ووضوحها، لكن المراد من معجزاته: الأمور الخارقة للعادة الظاهرة على يده *، سواء كانت مقرونة بالتحدي أم لا[1]، فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، أو من عموم المجاز، وإنما وصفها بالكثرة المطلقة إيماء للعجز عن الإحاطة بها، والغرر: جمع غرة، وهي في الأصل: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وتطلق على خيار الشيء، ثم استعملت في كل واضح معروف على وجه الحقيقة العرفية[2]، وهو المراد هنا، فـ"غرر" بمعنى واضحات مشهورات،

واعلم أن ما كان منها معلوماً بالقطع منقولاً بالتواتر كالقرآن، فلا شك في كفر منكره، وما لم يكن منها كذلك، فإن اشتهر كنبع الماء من بين أصابعه * فسق منكره، وإن لم يشتهر وثبت بطريق صحيح أو حسن عزر منكره.

148-{جملة من معجزات نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم}

(قوله منها كلام الله) قد تقدم أن كلام الله يطلق على الصفة القديمة وعلى اللفظ المنزل على النبي *، المتعبد بتلاوته المتحدي بأقصر سورة منه كما يطلق عليهما القرآن لكن قد غلب كلام الله في الصفة القديمة[3]، والقرآن في اللفظ الحادث، والمصنف أراد هنا بكلام الله: اللفظ، وإنما نص عليه بخصوصه لأنه أفضل معجزاته * وأدومها لبقائه إلى يوم القيامة، ولا يخرج عنه شيء من معجزاته غالباً، وإلا فبعضها لم يذكر فيه بطريق الصراحة وإن كان داخلاً في عموم قوله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

---

1 قوله سواء كانت مقرونة بالتحدي أم لا، التحدي هو جعل الرسول الأمر الخارق للعادة بينة على صدقه فيما ينقل عن الله، قال ابن الهمام في المسايرة وقول السهيلي في بعض هذه الخوارق أنها علامة للنبوة لا معجزة أي لا تسمى بذلك بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذلك فإنه * منسحب عليه دعوى النبوة من حيث ابتداء الدعوة إلى أن توفاه الله تعالى كأنه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانها بدعوى النبوة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة إني رسول الله وكأنه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة هذا دليل صدقي اهـ مع شرح المسامرة ص306 وبهذا تعلم ما في كلام الشارح، وما قاله ابن الهمام أيضاً ليس بذاك لأن دعوى النبوة وصف قائم بنفس النبي لا ينفك عنه في وقت من الأوقات نعم قد يذهل النبي عن هذا الوصف كما في حال النوم كما قد يذهل المؤمن عن إيمانه حينئذ ولا يعد مع ذلك غير مؤمن، والله أعلم.

2 الظاهر أن هذا الاستعمال على سبيل المجاز.

3 لعل هذه الغلبة في كلام متأخري المتكلمين لا في كلام الشارع. ولا في كلام السلف، فإنهم كانوا يطلقون كلا منهما على الكلام النفسي القائم بالله تعالى ولم يقولوا باللفظ الحادث كما تقدم بيانه.

قدِيرٌ÷ (آل عمران: من الآية165)، ×مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ÷ (الأنعام: من الآية38).

وذلك كانشقاق القمر؛ فعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: بينما نحن مع رسول الله * إذا انشق القمر فلقتين، فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه، فقال لنا رسول الله *: =أشهدوا+ وقال كفار قريش: هذا سحر فابعثوا إلى أهل الآفاق حتى تنظروا أرأوه مثل هذا أم لا؟ فأخبر أهل الآفاق بأنهم رأوه منشقاً، فقال كفار قريش: هذا سحر مستمر[1]، فقد انشق نصفين وهو في السماء وإن كان قد يسبق إلى الوهم أنه نزل منها إلى الجبل.

وكتسليم الحجر والشجر عليه *، فعن عليّ رضي الله عنه أنه قال: "كنت مع النبي * بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله حجر ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله"[2].

وكتسبيح الحصى في كفه *، فقد روى ثابت بن أنس بن مالك قال: كنا جلوساً عند رسول الله *، فأخذ كفاً من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر فسبحن ثم في يد عمر فسبحن ثم في يد عثمان فسبحن ثم صبهن في أيدينا فما سبحن[3].

وحنين الجذع الذي هو ساق النخلة وحديثه مشهور متواتر: وهو أنه كان * قبل أن يصنع له المنبر يخطب عنده، فلما صنع له المنبر انتقل إليه فسمع له كل من كان في المسجد حنيناً وصوتاً عظيماً حتى كاد ينشق أسفاً على فراقه *، فضمه إليه فصار يئن أنين الصبي الذي تضمه أمه إليها وتسكته عن بكائه ثم قال: =إن شئت أردك إلى الحائط أي البستان الذي كنت فيه تنبت لك عروقك ويكمل لك خلقك ويتجدد لك خوص وثمر،

---

1 انشقاق القمر رواه البخاري في التفسير برقم (4867) عن أنس رضي الله عنه قال: سأل أهل مكة أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر و برقم (4864) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: انشق القمر على عهد رسول الله * فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =اشهدوا+.

والحديث عند مسلم في كتاب صفات المنافقين باب انشقاق القمر برقم (2800)عن عبد الله بن مسعود.

2 أخرجه الترمذي في المناقب برقم (3626) وقال: حديث غريب، وأخرج مسلم في الفضائل برقم (2277) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث وإني لأعرفه الآن+.

3 أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (1266) ورقم (4097) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (179/5) عن الرواية الثانية: فيه محمد بن أبي حميد وهو ضعيف وقال: وله طريق أحسن من هذا في باب علامات النبوة وإسناده صحيح وانظر (299/8) وأخرجه البزار في مسنده (9/431) (9/434/9) وأخرج البخاري حديثاً فيه: برقم (3579) (ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل)، قال ابن حجر في فتح الباري (592/6) أي في عهد رسول الله * غالباً.

وإن شئت أغرسك في الجنة فيأكل أولياء الله من ثمرك+، ثم أصغى إليه ليسمع ما يقول فقال بصوت يسمعه من يليه: بل تغرسني في الجنة فيأكل مني أولياء الله وأكون في مكان لا بلاء فيه، فقال: قد فعلت، ثم قال *: =اختار دار البقاء على دار الفناء+، وأمر به فدفن تحت المنبر، وكان الحسن إذا حدث بهذا الحديث بكى، وقال: يا عباد الله: الخشبة تحن إلى رسول الله * فأنتم أحق أن تشتاقوا إلى لقائه[1].

وكردّ عين قتادة حين سالت على خده، وذلك أنه كان يتقي بوجهه السهام عن رسول الله * في غزوة أحد، فأصاب عينه سهم فسالت على خده، فأخذها بيده وسعى بها إلى رسول الله *، فلما رآها في كفه دمعت عيناه وقال: إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئاً، فقال: يا رسول الله إن الجنة لجزاء جميل وعطاء جليل، ولكني رجل مبتلى بحب النساء وأخاف أن يقلن أعور فلا يردنني، ولكن تردها وتسأل الله لي الجنة فردها في موضعها وقال: =اللهم ق قتادة كما وقى وجه نبيك فاجعلها أحسن عينيه وأحدها نظراً+ وكان كذلك وكانت لا ترمد إذا رمدت الأخرى[2].

وكشهادة الضب بنبوته: روي أن رسول الله * كان في محفل من أصحابه إذ جاءه أعرابي وقد صاد ضباً، فقال الأعرابي: من هذا؟ قالوا: نبي الله، فقال: واللات والعزى، لا آمنت به، إلا أن يؤمن هذا الضب، وطرحه بين يديه *، فقال: يا ضب، فأجابه بلسان مبين، يسمعه القوم جميعاً: لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة، قال: من تعبد؟

---

1 حديث حنين الجذع قد جاء بروايات متعددة مختلفة، ولم يجتمع ما أورده الشارح في واحدة منها، وإنما هو مجموع ومؤلف من مجموع الروايات. أخرج البخاري عن جابر بن عبد الله برقم (2095) أن امرأة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: يا رسول الله ألا أجعل لك شيئا تقعد عليه؟ فإن لي غلاما نجارا قال: (إن شئت) فعملت له المنبر،فلما كان يوم الجمعة قعد النبي صلى الله تعالى وآله وسلم على المنبر الذي صُنِع فصاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق، فنزل النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حتى أخذها فضمها إليه فجعلت تَئِنُّ أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت، قال: (بكت على ما كانت تسمع من الذكر). قال البيهقي في دلائل النبوة (563/2) بعد أن روى جملة من أحاديث حنين الجذع: هذه الأحاديث التي ذكرناها في أمر الحنانة كلها صحيحة، وأمر الحنانة من الأمور الظاهرة والأعلام النيرة التي أخذها الخلف عن السلف، ورواية الأحاديث فيه كالتكليف (يعنى وردت تواترا ورود التكليف بالأحكام الشرعية).

وأخرج البخاري في كتاب الجمعة برقم (918) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كان جذع يقوم إليه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فلما وضع له المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العشار، حتى نزل النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فوضع يده عليه.

والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة برقم (1414) والدارمي في المقدمة وراجع مجمع الزوائد كتاب الصلاة (401/3).

2 أصل الحديث في مسند أبي يعلى برقم (1549) عن قتادة بن النعمان: أنه أصيبت عينه يوم بدر فسالت حدقته على وجنته، فأرادوا أن يقطعوها فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: فقال: =لا+، فدعا به فغمز حدقته براحته، فكان لا يدري أي عينيه أصيبت، وانظر مجمع الزوائد كتاب علامات النبوة (535/8) وأما هذا الخبر باللفظ الذي أورده الشارح فلم نعثر عليه. يراجع الطبري (19/8)

قال: الذي في السماء عرشه وفي الأرض سلطانه، وفي البحر سبيله، وفي الجنة رحمته، وفي النار عقابه، قال: فمن أنا؟ قال: رسول رب العالمين، وخاتم النبيين، وقد أفلح من صدقك، وخاب من كذبك، فأسلم الأعرابي[1].

وأما حديث الظبية فالحق أنه موضوع لا أصل له ولفظه: كان النبي * في صحراء، فنادته ظبية: يا رسول الله، فقال: ما حاجتك؟ قالت: صادني هذا الأعرابي ولي خشفان –بكسر الخاء وتسكين الشين- أي ولدان في ذلك الجبل فأطلقني حتى أذهب أرضعهما وأرجع، فقال: وتفعلين؟ قالت: نعم، عذبني الله عذاب العَشَّار إن لم أفعل، فأطلقها، فذهبت ورجعت، فأوثقها، فانتبه الأعرابي، وقال: يا رسول الله ألك حاجة؟ قال: =تطلق هذه الظبية+ فأطلقها، فخرجت تعدو في الصحراء وتقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله، لكن الحديث موضوع كما علمت.

(قوله معجز البشر) أي يصيرهم عاجزين عن معارضته، والإتيان بمثله، بل كل المخلوقات كذلك إجماعاً ×قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْأِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً÷ (الإسراء:88) أي معيناً، وخص الإنس والجن مع أن سائر المخلوقات كذلك، لأنهما اللذان يتصور منهما المعارضة، بخلاف غيرهما كالملائكة لعصمتهم واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدوا لذلك بالفعل، و"البشر" هم بنو آدم"، سموا بذلك لبدو بشرتهم التي هي ظاهر الجلد،

ولا خلاف في أن القرآن بجملته معجز، وإنما الخلاف في أقل ما يقع به الإعجاز من أبعاضه، واختار جمهور أهل التحقيق أن أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات، وقال القاضي عياض: إن أقله سورة ×إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ÷ (الكوثر:1) أو آية أو آيات في قدرها، وظاهر الأول أن الآية أو الآيتين ليس معجزاً وإن عادل الثلاثة أو السورة في الطول كآية الكرسي والدَيْن، والظاهر خلافه، فالمعتمد أن الآية الطويلة معجزة كالثلاثة: واختلف في وجه إعجازه، فقيل كون الله صرفهم عن الإتيان بمثله، مع كونهم قادرين على ذلك، وهذا القول يسمى قول الصَرْفة، والذي ذهب إليه الجمهور، أن وجه إعجازه كونه في أعلى طبقات البلاغة، والفصاحة مع اشتماله على الإخبار بالمغيبات ودقائق العلوم وأحوال المبدأ والمعاد، وغير ذلك مما لا يحصى، وهذا هو الصحيح في وجه الإعجاز.

---

1 قال الهيثمي في مجمع الزوائد (518/8) كتاب علامات النبوة: رواه الطبراني في الصغير برقم (948) والأوسط عن شيخه محمد بن علي بن الوليد البصري، قال البيهقي: والحمل في هذا الحديث عليه، قلت: وبقية رجاله رجال الصحيح. وقال الذهبي في الميزان (651/3) خبر باطل.

74- واجزم بمعراج النبي كما رووا ## وبرئن لعائشة مما رموا

149-{الإسراء والمعراج}

(قوله واجزم بمعراج النبي كما رووا) بسكون الياء من النبي مخففة للوزن، أي واعتقد اعتقاداً جازماً بعروج نبينا * وصعوده إلى السماوات السبع إلى سدرة المنتهى[1] إلى حيث شاء الله بعد الإسراء على البراق –وجبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره- من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى حال كون العروج الذي جزمت به مثل الذي رواه أهل الحديث والتفسير والسير[2]

وكان على الناظم التعرض للإسراء أيضاً لكن استغنى عن ذكره بذكر المعراج لشهرة إطلاق أحد الاسمين –أعني الإسراء والمعراج- على ما يعمم مدلوليهما، وهو سيره * ليلاً إلى أمكنة مخصوصة على وجه خارق للعادة، فهذا أمر كلي يشمل مدلوليهما[3] والحق أنه كان يَقظة بالروح والجسد، كما أجمع عليه أهل القرن الثاني ومن بعده من الأمة، خلافاً لبعض القرن الأول، القائل بأنه كان مناماً، ولبعضه القائل بأنه كان بالروح فقط، لكن يقظة فالأقوال ثلاثة.

فإن قيل: فما الفرق بين كونه مناماً وبين كونه بالروح؟ أجيب بأنه على كونه مناماً يكون في حالة النوم، وعلى كونه بالروح لا نوم أصلاً، بل الروح تذهب للأمكنة المخصوصة والجسد في هذه الحالة يكون كالغافل،

والإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى: ثابت بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين، فمن أنكره كفر، والمعراج من المسجد الأقصى إلى السماوات السبع: ثابت بالأحاديث المشهورة، ومنها إلى الجنة، ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم من فوق العرش، على الخلاف في ذلك ثابت بخبر الواحد، فمن أنكره لا يكفر لكن يفسق، والتحقيق أنه لم يصل إلى العرش كما نصوا عليه في موارد القصة.

---

1 سدرة المنتهى هي شجرة ينتهي إليها علم الملائكة، ولم يجاوزها أحد إلا رسول الله * جاء وصفها في حديث المعراج الطويل بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =ورفعت لي سدرة المنتهى فإذا نبقها (حملها وثمارها) كأنه قلال هجراء وورقها كأنه آذان الفيول، في أصلها أربعة أنهار نهران باطنان ونهران ظاهران، فسألت جبريل، فقال: أما الباطنان ففي الجنة، وأما الظاهران فالنيل والفرات، أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق برقم (3206).

2 حديث المعراج أخرجه البخاري في مواضع منها كتاب بدء الخلق برقم (3206) وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم (163) وابن حبان في صحيحه في كتاب الإسراء برقم (47) والإمام أحمد (207/4) وغيرهم.

3 ليت شعري من هو القائل بإطلاق كل من الاسمين على هذا المفهوم العام مع أن قول المصنف (كما رووا) لا يجري إلا في المعراج لأن الإسراء ثابت بنص الكتاب لا برواية الناس فالتحقيق أن اقتصار الناظم عليه لكونه مظنة الخلاف والإنكار لعدم ثبوته بنص الكتاب بخلاف الإسراء.

150-{تبرئة أم المؤمنين عائشة من الإفك}

(قوله وبرئن لعائشة مما رموا) بزيادة اللام وسكون الهاء للوزن: أي اعتقد وجوباً براءة أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها وعن أبويها مما رماها به المنافقون من الإفك: أي أشد الكذب، والذي تولى كبره أي معظمه حيث ابتدأ الخوض فيه وأشاعه: عبد الله بن أبيّ بن سلول لعنه الله، وأبيّ: اسم أبيه، وسلول: اسم أمه[1]، وقد جاء القرآن ببراءتها، وانعقد عليها إجماع الأمة، ووردت بها الأحاديث الصحيحة، فمن جحد براءتها أو شك فيها كفر،

وحاصل قصتها أن النبي * كان إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه، فلما أراد التوجه لغزوة بني المصطلق وتسمى غزوة المريسيع[2] أقرع بينهن، فخرجت القرعة على عائشة، فتوجهت معه، ففي رجوعهم منها ضاع عقدها، وكان من جَزع أظفار -بفتح الجيم وسكون الزاي أو فتحها- أي خرز منسوب لأظفار: وهي بلد في اليمن، فتخلفت في طلبه فحُمِلَ هودجُها- وهو مركب من مراكب النساء كالقبة- ظناً أنها فيها لأنها كانت خفيفة كما أخبرت بذلك، وسار القوم ورجعت إليهم فلم تجدهم، فمكثت مكانها، فأخذها النوم، فمر بها صفوان بن المعطل وكان يعرفها قبل آية الحجاب، وكان يتخلف ليلتقط ما يسقط من المتاع أو لأنه كان ثقيل النوم فبرك ناقته، وولاها ظهره، وصار يسترجع جهراً حتى استيقظت، وحملها على الناقة ولم ينظر إليها، وقاد بها الناقة موليها ظهره حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فرموها به وفشا ذلك بين المنافقين وضعفاء المسلمين، فشق ذلك على النبي *، فجمع الصحابة وقال: يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً، فقال سعد بن معاذ سيد الأوس: أنا أعذرك منه يا رسول الله، إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك؛ فقال سعد بن عبادة سيد الخزرج: كذبت لا تقدر على قتله، فهم الأوس والخزرج بالقتال، فأمرهم النبي * بالإعراض عن ذلك، فأنزل الله في براءتها ×إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ÷ (النور: من الآية11) العشر آيات إلى قوله تعالى: ×أُولَئِكَ مُبَرَّأُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ÷ (النور: من الآية26) فقال أبو بكر لعائشة: قومي فاشكري رسول الله *، فقالت: لا والله لا أشكر إلا الله الذي برأني، لكن لم يكن ذلك لشيء كان في نفسها من رسول الله * فإن مقامها يجل عن ذلك، وإنما استغرقت في مقام الشهود فلم تشهد إلا الله، وكان ممن تكلم في الإفك مسطح، وكان أبو بكر ينفق عليه، فلما بلغه أنه تكلم في الإفك حلف لا ينفق عليه، فأنزل الله: ×وَلا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ ... الآية÷ (النور: من الآية22)[3] فأعاد أبو بكر النفقة كما كانت[1].

---

1 أي أم أبيه.

2 كانت في شهر شعبان من السنة السادسة للهجرة ومريسيع اسم ماء كان عليه بنو المصطلق أثناء الغارة عليهم، فأضيفت إليه الغزوة.

3 تمام الآية: ×أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ÷ (النور: من الآية22).

القسم الثالث من الفن: السمعيات وتوابعه

75- وصحبه خير القرون فاستمع ## فتابعي فتابع لمن تبع

151-{أفضل القرون قرن الصحابة}

---

1 **قصة الإفك أخرجها البخاري في كتاب الشهادات برقم (2661) ومسلم في كتاب التوبة برقم (2770).**

(قوله وصحبه خير القرون) أي وأصحابه * أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الأنبياء والرسل، لحديث =إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين+[1] ولحديث: =الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه[2]+ ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه * وقاتل معه وقتل تحت رايته على من لم يكن كذلك، وإن كان شرف الصحبة حاصلاً للجميع،

والقرون: جمع قرن، ومعناه: أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة، كالصحابة فإنهم اشتركوا في الصحبة، وهكذا من بعدهم، وقيل معناه: الزمان الذي اشترك أهله في الأمر المذكور، وسمي قرناً لأنه يقرن أمة بأمة وعالَماً بعالم[3]، وعلى الأول فلا تقدير في كلام المصنف، وعلى الثاني ففي كلامه تقدير مضاف: أي أهل القرون كما قدره الشارح في حل المتن، وقوله "فاستمع" تكملة،

152-{أفضل الأمة بعد الصحابة التابعون فتابعوهم}

وقوله "فتابعي" بإسكان الياء مخففة يفيد أن رتبة التابعين تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير، ولذلك عبر بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب، والتابعي: من اجتمع بالصحابي اجتماعاً متعارفاً، ولا يشترط فيه طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي *، وهذا ما صححه ابن الصلاح والنووي وهو المعتمد، والطريقة المشهورة: أنه يشترط التمييز في التابعي دون الصحابي، والمعتمد عندنا: عدم اشتراطه في التابعي كما لا يشترط في الصحابي.

---

1 قال الهيثمي في مجمع الزوائد (16/10): رواه البزار عن جابر بن عبد الله، ورجاله ثقات، وفي بعضهم خلاف.

2 قد جمع الشارح هنا بين حديثين:

الحديث الأول أخرجه الترمذي في كتاب المناقب باب (59) برقم (3862) عن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =اللهَ اللهَ في أصحابي، اللهَ الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم. ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه" قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

وأخرج الحديث الإمام أحمد في المسند (54/5).

والحديث الثاني أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة برقم (3673). ومسلم في فضائل الصحابة برقم (2540) واللفظ له عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =لا تسبوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه+.

3 أي يقرن الأمة بعضها ببعض هذا إذا كان اسماً للزمان وأما إذا كان اسماً لأهله فسموا بذلك لاقتران بعضهم ببعض في أمر.

وأفضل التابعين: أويس القرني[1]، كما أن أفضل التابعيات: حفصة بنت سيرين، على خلاف في المسألة.

وقوله: "فتابع لمن تبع" يفيد أن رتبة أتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير كما مر في الذي قبله، وفي كلامه إظهار في مقام الإضمار، إذ كان مقتضى الظاهر أن يقول فتابع له، ويكون الضمير عائداً على التابعي، والأصل في الترتيب الذي أفاده كلام المصنف قوله *: =خير أمتي القرن الذي يلونني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم+[2]

وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة، وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية[3]، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث =ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم+[4] لكن قد ورد =مثل هذه الأمة مثل المطر لا يدري أوله خير أو آخره+[5]، والعيان قاض بذلك.

---

1 أخرج مسلم في فضائل الصحابة برقم (2542) عن عمر بن الخطاب قال: إني سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: =إن خير التابعين رجل يقال له: أويس، وله والدة، وكان به بياض، فمروه فليستغفر لكم+.

2 أخرجه مسلم في فضائل الصحابة برقم (2534) واللفظ له، وأخرج نحوه البخاري في كتاب الشهادات برقم (2652).

3 الصواب بالسبق لأن الياء والتاء لجعل غير المصدر مصدرا، ويسمى الملحق بهما مصدرا جعليا، والسبق مصدر بنفسه.

4 أخرجه البخاري في كتاب الفتن برقم (7068) عن الزبير بن عدي قال: أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما يلقون من الحجاج، فقال: اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده أشر منه حتى تلقوا ربكم، سمعته من نبيكم.

5 الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (7226) عن عمار بن ياسر بلفظ (مثل أمتي) وأخرجه الترمذي في كتاب الأمثال برقم (2869) عن أنس بن مالك، وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وأخرجه الإمام أحمد (319/4) قال الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب المناقب رقم (16706) رواه أحمد والبزار والطبراني ورجال البزار رجال الصحيح غير الحسن بن قزعة وعبيد بن سليمان الإرّ، وهما ثقتان، وفي عبيد خلاف لا يضر.

153-{أفضل الصحابة الخلفاء الراشدون}

76- وخيرهم من ولي الخلافة ## وأمرهم في الفضل كالخلافةْ

(قوله وخيرهم من ولي الخلافة) أي وأفضل الصحابة النفر الذي ولي الخلافة العظمى وهي النيابة عن النبي * في عموم مصالح المسلمين، وقد قدر * مدتها بقوله =الخلافة بعدي ثلاثون –أي سنة- ثم تصير ملكاً عضوضاً+[1] أي ذا عض وتضييق، لأن الملوك يضرون بالرعية حتى كأنهم يعضون عضاً، فالمراد أنه ذو تضييق ومشقة على الرعية، والنفر الذي ولي الخلافة العظمى: الخلفاء الأربعة، فتولاها أبو بكر رضي الله عنه سنتين، وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وتولاها عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وتولاها عثمان رضي الله عنه إحدى عشرة سنة، وأحد عشر شهراً وتسعة أيام، وتولاها علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه، أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام، فلم تكمل المدة التي قدرها النبي * إلا بأيام الحسن بن علي رضي الله عنهما، كذا حرره السيوطي، لذا قال معاوية: أنا أول الملوك، وإلى هذا التفصيل ذهب الجمهور خلافاً لما نقله المازري عن طائفة من عدم المفاضلة بين الصحابة.

(قوله وأمرهم في الفضل كالخلافة) أي وشأن الخلفاء الأربعة في ترتيبهم في الفضل بمعنى كثرة الثواب على حسب ترتيبهم في الخلافة عند أهل السنة، فأفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم، ويدل لذلك حديث ابن عمر: كنا نقول ورسول الله * يسمع: خير هذه الأمة بعد نبيها، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، فلم ينهنا[2]، وقد قال السعد: على هذا وجدنا السلف والخلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به، وفي ذلك رد على الخطابية وهم فرقة تنسب لابن الخطاب الأسدي تقول بتقديم عمر، وفيه رد على الراوندية، وكانوا في الأصل يقال لهم العباسية، يقولون بتقديم العباس ابن عبد المطلب، وإنما غير اسمهم لئلا يتوهم أنهم أولاد العباس.

وفيه رد أيضاً على الشيعة –بفتح الياء[3]- وهم فرقة تتغالى في حب سيدنا علي رضي الله عنه فتقدمه على سائر الصحابة، وأما أهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور

---

1 أخرجه الترمذي عن سفينة برقم (2226) وقال: حسن.

2 الحديث ورد بروايات متعددة بألفاظ متقاربة.

منها ما أخرجه البخاري في فضائل الصحابة برقم (3655) عن ابن عمر قال: كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، وزاد البخاري برقم (3698): ثم نترك أصحاب النبي * لا نفاضل بينهم.

ومنها ما أخرجه أبو داود في كتاب السنة برقم (4628) عن ابن عمر قال: كنا نقول – ورسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حي-: أفضل أمة النبي * بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان.

ومنها ما أخرجه أبو يعلى برقم (5604) عن ابن عمر بمعناه وفيه: فيبلغ ذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا ينكره.

وليس في شيء من هذه الروايات ذكر لعلي رضي الله تعالى عنه.

3 قوله: بفتح الباء. ينظر فيه.

المعتزلة وسيدنا مالك في قوله الأول فيقدمون علياً على عثمان فقط، ففرق بين قول الشيعة وقول هؤلاء وإن أوهم كلام الشارح خلاف ذلك،

77- يليهم قوم كرام بررهْ ## عدتهم ست تمام العشرهْ

154-{فضل العشرة المبشرة}

(قوله: يليهم) بالإشباع: أي يلي آخرهم[1] وهو علي، فالكلام على تقدير مضاف. وقوله: (قوم) أي رجال.وقوله: (كرام) جمع كريم وهو كريم النفس رفيع النسب. وقوله: (بررة) جمع بار وهو المحسن من البر وهو الإحسان.وقوله: (عدتهم ست تمام العشرة) أي عددهم ست تمام العشرة المبشرين بالجنة، فمن جملتهم المشايخ الأربعة السابقون، والستة الباقية: هم طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة عامر بن الجراح ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية فلا نقول به لعدم التوقيف.

وتخصيص هؤلاء العشرة بأنهم مبشرون بالجنة مع أن المبشرين أكثر منهم، فإن الحسن والحسين وأمهما فاطمة من المبشرين بالجنة قطعا، لأن هؤلاء جمعوا في حديث مشهور، ففي الترمذي وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي * أنه قال: =أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة[2].

78- فأهل بدر العظيم الشان ## فأهل أحد فبيعة الرضوان

155-{فضل أهل بدر}

1 قوله أي يلي آخرهم بل يلي مجموعهم كما هو المتبادر فلا حاجة إلى القول بحذف المضاف.

2 أخرجه الترمذي في كتاب المناقب برقم (3747) وابن حبان في صحيحه برقم (7002)، والإمام أحمد في المسند (193/1).

(قوله فأهل بدر) بتحريك التنوين للوزن[1]: أي فأهل غزوة بدر؛ ففي الكلام تقدير مضاف، فرتبتهم تلي رتبة الستة من العشرة، ولا فرق بين من استشهد فيها –وهم أربعة عشر رجلاً ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار- وبين من لم يستشهد بها. و"بدر" اسم للوادي أو لبئر فيه بناها رجل في الجاهلية يقال له بدر، وفي السيرة الشامية: بدر قرية مشهورة على نحو أربع مراحل من المدينة،

156-{قصة غزوة بدر}

وكان أهل غزوة بدر ثلثمائة وسبعة عشر رجلاً، وفي رواية "وثلاثة عشر" ويؤيد هذه الرواية أنه * أمر بعدّهم فأخبر بأنهم ثلثمائة وثلاثة عشر، ففرح بذلك وقال: عدة أصحاب طالوت[2]، وكان معهم فرسان فقط: إحداهما للمقداد بن الأسود والثانية للزبير بن العوام، وفي عبارة بعضهم: ثلاثة أفراس وكان معهم أيضاً سبعون بعيراً، وكان المشركون ألفاً ومعهم مائة فرس وسبعمائة بعير، وسبق المشركون إلى ماء بدر فأحرزوه ولم يصل إليه المسلمون، فعطشوا وأصبح غالبهم جنبا، فوسوس الشيطان لبعضهم وقال: تزعمون أنكم على الحق وفيكم نبي الله وأنكم أولياء الله وقد غلبكم المشركون على الماء وأنتم عطاش وتصلون محدثين مجنبين، وما ينتظر أعداؤكم إلا أن يقطع العطش رقابكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاؤوا، فأرسل الله عليهم مطراً وسال منه الوادي، فاغتسلوا وشربوا وشربت دوابهم وملئوا الأسقية وثبَّتَ المطرُ رملَ الأرض، ورسول الله * يصلي تحت شجرة حتى أصبح، وصنعوا عريشاً له * فكان فيه هو وأبو بكر، وقام سعد بن معاذ على بابه متوشحاً بالسيف، ومشى رسول الله * في موضع المعركة وجعل يشير بيده: هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان إن شاء الله تعالى، فما تعدى أحد منهم موضع إشارته، وسوى رسول الله * الصفوف وخطب خطبة يحثهم فيها على الثبات، وابتهل * في الدعاء حتى قال: اللهم إن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد في الأرض، اللهم أنشدك عهدك ووعدك، اللهم إن ظهروا على هذه العصابة ظهر الشرك ولا يقوم لك دين، وركع ركعتين، وكان كثيراً ما يقول في سجوده إذ ذاك: يا حي يا قيوم، يكررها مدة وهو ساجد حتى سقط رداؤه من كثرة ما ابتهل، فألقاه عليه أبو بكر وقال: يا نبي الله كفاك تناشد ربك فإنه سينجز لك ما وعدك، ثم قاتل رسول الله * بنفسه قتالاً شديداً وحرض المسلمين على القتال فقال: قدِّموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض، وكانوا إذا اشتد البأس اتقوا برسول الله * فكان أقربهم للمشركين، فأخذ رسول الله * كفاً من حصى فرمى به المشركين وقال: شاهت الوجوه[3] -أي قبحت- اللهم

---

1 تحريك التنوين لكونه لقي اللام الساكنة لا للوزن.

2 أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (37/3) والطبراني في الكبير (174/4) وأخرج البخاري في المغازي برقم (3959) عن البراء قال: كنا نتحدث أن أصحاب بدر ثلاثمائة وبضعة عشر بعدة أصحاب طالوت الذين جاوزوا معه النهر وما جاوزه إلا مؤمن.

3 روى الطبراني في المعجم الكبير برقم (3128) عن حكيم بن حزام قال: لما كان يوم بدر أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فأخذ كفاً من الحصى فاستقبلنا به، فرمى بها، وقال: شاهت الوجوه، فأنزل الله عز وجل: ×وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى÷ (الأنفال: من الآية17) قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب المغازي برقم (84/6) رواه

أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم، فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله * يقول: ×سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ÷ (القمر:45) وأسر منهم سبعون وقتل من أشرافهم سبعون كأبي جهل وأمية بن خلف وعتبة بن ربيعة،

وكان مع المسلمين سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة مردفين يتبع بعضهم بعضاً، ثم كملت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوا أطرافها بين أكتافهم، وقيل: سود، وقيل: صفر، وقيل: حمر، وقيل: خضر، فكأنهم أنواع، وكان قتيلهم يعرف بأثر السواد في الأعناق والبنان أي المفصل مثل حرق النار.

وكان إبليس مع المشركين متصوراً بصورة سراقة بن مالك، وكان معه راية وقال: لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم: أي معين لكم، فلما أقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال: إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون، وصار يقول: اللهم إني أنشدك أني من المنظرين[1].

وتبسم رسول الله * في صلاته فسألوه عن ذلك بعد انقضائها فقال: =مر بي ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع من طلب القوم، فضحك إلي فتبسمت إليه+[2]، وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال: يا محمد، إن الله بعثني إليك وأمرني أن لا أفارقك حتى ترضى، هل رضيت؟ قال: نعم.

والحكمة في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين –مع أن الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الأرض –أن تكون الملائكة عدداً ومدداً لجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الأسباب التي أجراها الله بين عباده.

الطبراني وإسناده حسن وعن ابن عباس أن النبي * قال لعلي: =ناولني كفاً من حصى+ فناوله، فرمى به وجوه القوم، فما بقي أحد من القوم إلا امتلأت عيناه من الحصا، فنزلت: ×وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى÷ (الأنفال: من الآية17) قال الهيثمي رواه الطبراني: ورجاله رجال الصحيح.

1 روى الطبراين في المعجم الكبير برقم (4550) عن رفاعة بن رافع الأنصاري قال: لما رأى إبليس ما تفعل الملائكة بالمشركين أشفق أن يخلص القتل إليه، فتشبث به الحارث بن هشام وهو يظن أنه سراقة بن مالك، فوكز في صدر الحارث فألقاه، ثم خرج هارباً حتى ألقى نفسه في البحر، فرفع يديه فقال: اللهم إني أسألك نظرتك إياي ... الحديث، قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب المغازي برقم (9956) رواه الطبراني، وفيه عبد العزيز بن عمران، وهو ضعيف.

2 رواه أبو يعلى في مسنده برقم (2060) عن جابر بن عبد الله، قال الهيثمي رقم (9992): وفيه الوازع بن نافع وهو متروك.

قال ابن عباس ولم تقاتل الملائكة إلا يوم بدر[1]، ولكنها تحضر في كل قتال من قتال الكفار إلى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين.

ثم إن ما اقتضاه كلام الناظم –من أن الأربعة الخلفاء والستة الذين هم تمام العشرة أفضل من الملائكة الذين حضروا بدراً- محمول على غير رؤسائهم، لما تقدم من أن رؤساءهم أفضل من عوام البشر، وقد علمت أن المراد بهم أوليائهم كأبي بكر وعمر، ثم الملائكة الذين شهدوا بدراً أفضل ممن لم يشهدها منهم، وقياسه أن يقال: كذلك في مؤمني الجن. (قوله العظيم الشأن) صفة لبدر من حيث غزوتها، واحترز بذلك عن غزوتيها الأخيرتين، فإن غزواتها ثلاث: الأولى لم يقع فيها قتال بل كانت لطلب إنسان أغار على مواشي المدينة وخرجوا في طلبه فلم يجدوه[2]، والثالث قد تواعد لها أبو سفيان مع النبي * وتخلف أبو سفيان خوفاً، والوسطى هي العظمى لحضور الملائكة والجن فيها[3] مع الإنس.

157-{فضل أهل أحُد وقصة وقعته}

(قوله فأهل أحد) بدرج همزة "أحد" وتسكين داله للوزن، و"أحد" جبل معروف بالمدينة أي فأهل غزوة أحد فرتبتهم تلي رتبة أهل غزوة بدر، والمراد من شهدها من المسلمين سواء استشهد بها كالسبعين أم لا.

وكان أهلها ألفاً، منهم ثلاثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بن أُبَيّ بن سلول، وكان المشركون ثلاثة آلاف رجل، واصطف المسلمون بأصل أحد والمشركون بالسبخة، وجعل النبي * عبد الله بن جبير أميراً على الرماة بالنبل وهم خمسون وقال: احموا ظهورنا واثبتوا مكانكم، فلما التحم الحرب شرع المسلمون في أخذ الغنائم فقال الرماة: غلب أصحابكم فما تنظرون؟ فقال أميرهم: أنسيتم قول رسول الله *، فقالوا: والله لنأتين الناس ونصيب من الغنيمة، وحملوا كلامه * على أن المراد: ما دام الحرب قائماً، فلما أتوهم رجع الكفار عليهم ووقع القتال، وأشاع إبليس في ذلك الوقت أن محمداً قتل، فقتل من المسلمين سبعون، ومن الكفار نيف وعشرون، وقيل سبعون أيضاً، منهم أُبَيّ بن خلف قتله المصطفى بيده الكريمة، ولم يقتل بيده الشريفة غيره وكان * لابساً درعين، فأراد أن ينهض وهما عليه ليصعد صخرة هناك فبرك طلحة فصعد على ظهره

---

1 رواه الطبراني في المعجم الكبير برقم (11377) وانظر مجمع الزوائد كتاب المغازي (109/6).

2 ملخص القصة أن كرز بن جابر الفهري أغار على إبل المدينة وغنمها، فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في طلبه، حتى بلغ وادياً يقال له سفوان في ناحية بدر، فلم يدركه فعاد عليه الصلاة والسلام، ويسمى ابن هشام هذه الغزوة بغزوة سفوان (238/2) ثم إن كرز بن جابر أسلم وهاجر إلى المدينة، وحسن إسلامه، قاتل مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وقتل يوم فتح مكة، وكان في خيل خالد بن الوليد.

3 الأولى أن يقول: لانتصار الإسلام وظهور شوكته فيها وتقرر أمره كقوة سياسية وعسكرية في الجزيرة العربية وهو ما أشار إليه تعالى بقوله (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان).

واستوى عليها[1]، وقد أصيب طلحة حينئذ ببضع وسبعين ما بين طعنة بالرمح وضربة بالسيف ورمية بالسهم وقطعت أصابعه، ورسول الله * يقول: قد أوجب طلحة –أي الجنة- وفيها استشهد حمزة: قتله وحشي، وشج وجه رسول الله *، ورماه عتبة بن أبي وقاص لعنه الله بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله ولد إلا اهتم أبخر[2]، ودخل حلقتان من المغفر في وجنته * فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه، فكان أحسن الناس هتماً.

158-{فضل أهل بيعة الرضوان وقصتها}

(قوله فبيعة الرضوان) أي فأهل بيعة الرضوان، فرتبتهم تلي رتبة أهل غزوة أحد، والإضافة في "بيعة الرضوان" من إضافة السبب للمسبب، وسميت بذلك لقوله تعالى: ×لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ .. الآية÷ (الفتح: من الآية18)[3] وكان أهل بيعة الرضوان ألفاً وأربعمائة، وقيل وخمسمائة، وخرج بهم النبي * عام ست من الهجرة لزيارة البيت الحرام والاعتمار به، ولم يكن معهم سلاح إلا السيوف، فنزلوا بأقصى الحديبية محل معروف، فصده المشركون عن دخول مكة، فأرسل إليهم عثمان بكتاب لأشراف قريش يعلمهم أنه إنما قدم معتمراً لا مقاتلاً، فقالوا: لا يدخل مكة هذا العام، فشاع أنهم قتلوا عثمان: أشاع ذلك إبليس ورفع صوته به، فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك: لا نبرح حتى نناجزهم الحرب، ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت، أو على ألا يفروا، بل يصبرون على الحرب، فبايعوه على ذلك، ووضع * شماله في يمينه، وقال: هذه عن يد عثمان: أي على تقدير حياته، أو نظراً للحقيقة، ولم يتخلف عنها إلا الجَد بن قيس –بفتح الجيم- اختبأ تحت بطن ناقته وكان منافقاً، ويقال: إنه تاب وحسن إسلامه، ثم تبينت حياة عثمان.

فصالحهم النبي * على شروط وهي: أن يوضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين، وأن يؤمن بعضهم بعضاً، وأن يرجع في هذا العام ويأتي للعمرة في العام القابل، وأن من جاء ممن تبعه لا يردوه ومن جاء من قريش مؤمناً يرده، وكره المسلمون ذلك فقالوا: يا رسول الله إنا نرد ولا يردون، قال: نعم، ومن ذهب إليهم فأبعده الله، ومن جاء منهم فسيجعل الله له مخرجاً، حتى أسلم أبو جندل وجماعة وانحازوا بجبل يقطعون الطريق على قريش، فأرسلوا له * بإسقاط الشروط وأن يأخذهم عنده.

وقد كتب عليّ: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله *، فقالوا: لو سلمنا أنك رسول الله * ما خاصمناك، فأبى عليّ أن يمحوها، فقال *: أرنيها، فمحاها وقال: اكتب لهم كما قالوا "محمد بن عبد الله" فإني رسول الله وابن عبد الله، وتحللوا بالحلق والذبح، ورجعوا المدينة.

---

1 أخرجه الترمذي في المناقب برقم (3738) وقال حسن صحيح غريب، وأخرجه أحمد (165/1).

2 الأهتم من انكسرت ثناياه والأنثى هتماء والبخر نتن الفم.

3 الآية بتمامها: ×لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً÷ (الفتح:18).

79-   والسابقون فضلهم نصاً عُرفْ ## هذا وفي تعيينهم قد اختلف

159-{فضل السابقين الأولين، ومن هم}

(قوله والسابقون فضلهم نصاً عرف) هذه جملة مستأنفة، ولهذا لم يأت بحرف الترتيب، "والسابقون" مبتدأ أول، و"فضلهم" مبتدأ ثان، وجملة قوله "عرف" خبر المبتدأ الثاني، وهو وخبره خبر عن المبتدأ الأول؛ و"نصاً" منصوب على نزع الخافض، وفي عبارة بعضهم: منصوب على التمييز، والمعنى والمتقدمون الأولون فضلهم -بمعنى كثرة ثوابهم على غيرهم ممن لم يشركهم في هذه الصفة -عرف من نص القرآن أو من جهة نص القرآن، كقوله تعالى: ×وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ... الآية÷ (التوبة: من الآية100)[1] وقوله "هذا" أي افهم هذا، فهو مفعول لمحذوف، ويصح غير ذلك.

وقوله: "وفي تعيينهم قد اختلف" أي وفي تعيين السابقين قد اختلف العلماء: فقال أبو موسى الأشعري وغيره من الأكابر: الذين صلوا إلى القبلتين -أي قبلة بيت المقدس والكعبة، وهذا هو قول الأكثر وهو الأصح، وقال محمد بن كعب القرظي وجماعة: هم أهل بدر، وقال الشعبي: هم أهل بيعة الرضوان، فالأقوال ثلاثة أرجحها أولها، وقد علم من كلام الناظم أن التفضيل تارة يكون باعتبار الأفراد، وتارة يكون باعتبار الأصناف.

فالأول كتفضيل أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ، والثاني كتفضيل الخلفاء الأربعة، ثم الستة الباقية من العشرة، ثم أهل بدر ثم أهل أحد، ثم أهل بيعة الرضوان، وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها، وربما دخل في الجميع، فقد يكون سابقاً خليفة بدرياً أحدياً رضوانياً كالمشايخ الأربعة لكن عثمان بدري أجراً لا حضوراً، لأنه * خلفه على بنته رَقيَّة يمرضها وماتت في غيبته * وقال: لك أجر رجل وسهمه، وكان عثمان يلقب بذي النورين لتزوجه ببنتيه * رقية وأم كلثوم، ولم يعلم من تزوج ببنتي نبي غيره.

80- وأوّل التشاجر الذي وردْ ## إن خضتَ فيه واجتنب داء الحسد

160-{يجب تأويل التشاجر الذي جرى بين الصحابة عند الخوض فيه}

---

1 تمام الآية: ×وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ÷ (التوبة: من الآية100).

(قوله وأول التشاجر الذي ورد[1]) لما ذكر أن صحبه * خير القرون احتاج للجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحاً في حقهم مع أنهم لا يصرون على عمد المعاصي وإن لم يكونوا معصومين.

وقد وقع تشاجر بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق، فرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع علي فقاتلت معه، وفرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاوية فقاتلت معه، وفرقة توقفت، وقد قال العلماء: المصيب بأجرين والمخطئ بأجر، وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة.

والمراد من تأويل ذلك أن يصرف إلى محمل حسن لتحسين الظن بهم، فلم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم لأنهم مجتهدون.

قوله: "إن خضت فيه" أي إن قدر أنك خضت فيه فأوله ولا تنقص أحداً منهم، وإنما قال المصنف ذلك لأن الشخص ليس مأموراً بالخوض فيما جرى بينهم، فإنه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية[2] وليس مما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في اليقين، فلا يباح الخوض فيه إلا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك، وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل.

(قوله واجتنب داء الحسد[3]) أي واترك وجوباً في خوضك فيما شجر بينهم داء هو الحسد، فالإضافة للبيان إن أريد الداء المعنوي، أو الحسد الشبيه بالداء، فالإضافة من إضافة المشبه به للمشبه، إن أريد الداء الحسي، والمراد داء الحسد الحامل على الميل

---

1 قوله "الذي ورد" أي ثبت بالأحاديث المتصلة الأسانيد كما يؤخذ من شرح المصنف الشيخ عبد السلام، والمراد أنه ثبت بتلك الأحاديث عند الأئمة، وأما ما لم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل لا يحتاج إلى تأويله، وقوله الآتي إن خضت فيه" أي اطلعت عليه وعلمته، والفرض أنه ثابت عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد، والحاصل أن التأويل لا يجب إلا بشرطين، الأول: أن يكون التشاجر ثابتاً عن الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد، والثاني: أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع على ما جرى بينهم، وخرج بالأول ما لم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل، فنحكم عليه بأنه مردود باطل ولا نحتاج إلى تأويله، وخرج بالثاني ما ثبت عند الأئمة لكن لم نطلع عليه فلا يجب تأويله أيضاً لأن تأويل الشيء فرع عن العلم به، والفرض أنه غير معلوم. أجهوري.

2 لعله أراد أن الخوض المذكور ليس من مقتضى العقائد الدينية ولا القواعد الكلامية، وإلا فالخوض من الأعمال وظاهر أنه ليس من العقائد والقواعد التي هي أمور قلبية عقلية.

3 قوله: "واجتنب داء الحسد" أي: حسد أحد الفريقين المتشاجرين، الحامل ذلك الحسد على الميل للفريق الآخر على وجه غير مرضي، بأن يشتمل ذلك الميل على سب غيره، هذا ما أراده المحشي، ثم الظاهر أن الحسد بمعناه الأصلي الذي هو تمني زوال نعمة الغير ليس مراداً هنا، بل المراد به هنا مطلق الإيذاء والسب والمعنى حينئذ: واجتنب سب الصحابة، هذا ما ظهر. أجهوري.

مع أحد الطرفين على وجه غير مرضي[1]، وقد قال رسول الله *: الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، من آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه[2]، أي اتقوا الله ثم اتقوا الله، أو أنشدكم الله ثم أنشدكم الله في حق أصحابي وتعظيمهم لاتتخذوهم كالغرض الذي يرمي إليه بالسهام فترموهم بالكلمات التي لا تناسب مقامهم، فمن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله: أي تعدى حدوده وخالفه: ففيه مشاكلة وإلا فحقيقة الإيذاء على الله محالة، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أي يقرب أن يعذبه وفي رواية =لا تسبوا أصحابي فمن سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً+[3] ومعلوم جواز لعن غير المعين من العصاة، والصرف: الفرض، والعدل: النفل.

وقيل بالعكس، وقيل غير ذلك، وهذا في المستحل أو خارج مخرج المبالغة في الزجر[4].

81- ومالكٌ وسائر الأئمة ## كذا أبو القاسم هداةُ الأمة

---

1 فيه أن الحامل إلى هذا الميل هو الجهل والتعصب وليس الحسد فذكر الحسد ليس في محله.

2 أخرجه الترمذي في كتاب المناقب برقم (3862) عن عبد الله بن مغفل وأخرجه أحمد في المسند (54/5).

3 أخرجه الحاكم في المستدرك من حديث عويلم بن ساعدة (632/3).

4 قد جرى العلماء على مثل هذا التعبير في مثل هذا المقام وظاهره مشكل، فإن ظاهره يفيد أن هذا الكلام مخالف للواقع لكنه قد أتى للمبالغة في الزجر، وهو غير صحيح. والذي يظهر لي أن مرادهم أن مثل هذا مما يذكر عقاباً على الأعمال مقيد بعدم العفو عنه لكنه كثيراً يذكر مطلقاً محذوفاً منه القيد إخراجاً له في صورة القطع وعدم التقييد مبالغة في الزجر والله أعلم.

(قوله ومالك) مبتدأ؛ وقوله "وسائر الأمة" عطف عليه والخبر قوله "هداة الأمة" وأما قوله "كذا أبو القاسم" فجملة معترضة بين المبتدأ والخبر.

161-{ما ورد من الأحاديث في الأئمة الأربعة}

واعلم أنه لم يصح في الأئمة الأربعة حديث بالخصوص، وإنما ورد =يوشك أن تضرب أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أحداً أعلم من عالم المدينة+[1] فحمل على الإمام مالك، فكانوا يزدحمون على بابه لطلب العلم، وقيل: هو كل عالم منها، وورد =عالم قريش يملأ طباق الأرض علماً+[2] فحمل على الإمام الشافعي، وقيل: هو ابن عباس، وورد =لو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس+[3] فحمل على أبي حنيفة وأصحابه، وكل من هذه الأحاديث ظني.

وقوله: =وسائر الأئمة+ أي باقيهم، وأل في "الأئمة" للعهد، والمعهود الأئمة الأربعة فقط، والأولى جعلها للكمال لا بقيد عهد الأربعة فقط، فيدخل الإمام الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، والإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، والإمام أحمد بن حنبل، والإمام الليث بن سعد، وداود الظاهري، فإنه كان جبلاً في العلم، وما نقل عن إمام الحرمين من أنه لا يؤخذ بكلام الظاهرية ولا يعول عليهم، فمحمول على طائفة مخصوصة كابن حزم، ويدخل أيضاً سفيان الثوري، وكان يسمى أمير المؤمنين في الحديث، وإسحاق بن راهويه، ومحمد بن جرير الطبري، وسفيان بن عيينة، وكان يقول: إذا كانت نفس المؤمن محبوسة عن مكانها في الجنة بدينه حتى يقضي عنه فكيف بصاحب الغيبة فإن الدين يقضي والغيبة لا تقضي، وعبد الرحمن بن عمر الأوزاعي وكان يقول: ليس ساعة من ساعات الدنيا إلا وتعرض على العبد يوم القيامة فالساعة التي لا يذكر الله فيها تتقطع نفسه عليها حسرات، فكيف إذا مرت ساعة مع ساعة ويوم مع يوم، والإمام أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي.

وقوله "كذا أبو القاسم" كذا: خبر مقدم، و"أبو القاسم" مبتدأ مؤخر: أي مثل من ذكر في الهداية واستقامة الطريق أبو القاسم محمد الجنيد سيد الصوفية علماً

---

1 أخرجه ابن حبان في صحيحه في كتاب الحج برقم (3736) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =يوشك أن يضرب الرجل أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجد عالماً أعلم من عالم المدينة+ وأخرجه الترمذي في كتاب العلم برقم (2680) والإمام أحمد (299/2) وغيرهم.

2 قال في كشف الخفاء (54/2) رقم (1701) رواه أحمد بصيغة التمريض .. للشك في ضعفه فإن إسناده لا يخلو عن ضعيف، وقد جمع الحافظ ابن حجر طرقه في كتاب .. وبه يعلم أنه حسن انتهى. وأسنده البيهقي في مناقب الشافعي (54/1) ورواه أبو داو الطيالسي (39/1) رقم (309) والديلمي (502/1) رقم (1701).

3 أخرجه البخاري في كتاب التفسير برقم (4897) ومسلم في فضائل الصحابة برقم (2546) وأحمد (297/2) وابن حبان في صحيحه برقم (7265) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه باختلاف يسير في الألفاظ.

وعملاً، ولعل المصنف رأى شهرته بهذه الكنية، ولو قال: "جنيدهم أيضاً هداة الأمة" لكان أوضح.

وقد اختلف العلماء في التكني بأبي القاسم، فقال الإمام الشافعي: لا يجوز مطلقاً، أي: سواء كان اسمه محمداً أو لا، قبل مفارقته * للدنيا أو بعدها، وقال الأئمة الثلاثة: يجوز بعد مفارقته * الدنيا، وكان الجنيد رضي الله عنه على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعي فإنه كان مجتهداً اجتهاداً مطلقاً كالإمام أحمد.

ومن كلام الجنيد، الطريق إلى الله مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله *، ومن كلامه أيضاً: لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله، ومن كلامه أيضاً: إن بدت ذرة من عين الكرم والجود ألحقت المسيء بالمحسن، وبقيت أعمالهم فضلاً لهم.

ودخل عليه إبليس في صورة فقير يريد خدمة الشيخ فخدمه مدة طويلة ثم أخبره بنفسه وقال له: خدمتك مدة ولم يختل من عملك شيء، فلم يرتض قوله لما فيه من الدخيل[1] وقال له: أنا عارف بك من أول ما دخلت، وقد استخدمتك عقوبة لك لعلمي أن لا أجر لك في الخدمة، ثم خرج خاسئاً.

وقوله: (هداة الأمة) أي هداة هذه الأمة التي هي خير الأمم بشهادة قوله تعالى: ×كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ÷ (آل عمران: من الآية110) فهم خيار الخيار، لكن بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم.

والحاصل أن الإمام مالكاً ونحوه هداة هذه الأمة في الفروع، والإمام الأشعري ونحوه هداة الأمة في الأصول أي العقائد الدينية –والجنيد ونحوه هداة الأمة في التصوف، فجزاهم الله عنا خيراً ونفعنا بهم.

1 قوله لما فيه من الدخيل ظاهره أن الضمير عائد على قول الشيطان والمعنى أنه لم يرتض قول الشيطان لما يعلم أن الشيطان إنما قال له ذلك ليوقعه في العجب بعمله وقد كان هذا آخر سهم في كنانته، ويحتمل أن الضمير راجع إلى عمله والمعنى لما يرى في عمله من الدخيل وعدم الخلوص.

82- فواجب تقليد حَبْرٍ منهم ## كذا حكى القوم بلفظ يُفهم

162-{يجب على غير المجتهد تقليد أحد الأئمة، وبيان شرائط الاجتهاد}

(قوله فواجب ... إلخ) لما قدم أن الأئمة المذكورين هداة هذه الأمة –ولم يكن كل واحد من الناس قادراً على الاجتهاد المطلق- ذكر هنا أنه يجب على كل من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق- ولو كان مجتهد مذهب أو فتوى- تقليد إمام من الأئمة الأربعة في الأحكام الفرعية، وما جزم به الناظم هو مذهب الأصوليين وجمهور الفقهاء والمحدثين: واحتجوا بقوله تعالى: ×فاسْألوا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ÷ (النحل: من الآية43) فأوجب السؤال على من لم يعلم، ويترتب عليه الأخذ بقول العالم، وذلك تقليد له، وقال بعضهم: لا يجب تقليد واحد بعينه، بل له أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى، فيجوز صلاة الظهر على مذهب الشافعي، وصلاة العصر على مذهب مالك، وهكذا، وخرج بقولنا "من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق" من كان فيه أهليته، فإنه يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الأكثر، واختاره الآمدي وابن الحاجب والسبكي، لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد وأما التقليد في العقائد فقد علمته في صدر هذه المنظومة.

وقوله "حبر منهم" بفتح الحاء وكسرها: أي عالم حاذق من الأئمة الأربعة، ولا يجوز تقليد غيرهم ولو كان من أكابر الصحابة، لأن مذاهبهم لم تدون ولم تضبط كمذاهب هؤلاء، لكن جوز بعضهم ذلك في غير الإفتاء[1] كما قال:

وجائز تقليد غير الأربعة ## في غير إفتاء وفي هذا سعة

وقوله: (كذا حكى القوم بلفظ يفهم) أي حكى الأصوليون وجمهور الفقهاء والمحدثين بلفظ يفهمه السامع لوضوحه حكماً مثل هذا الحكم الذي هو وجوب تقليد إمام من الأئمة الأربعة، واختلف المشبه والمشبه به بالاعتبار، فإن القول باعتبار كونه صادراً من المصنف، غير نفسه باعتبار كونه صادراً من القوم، وليس مراد المتن التبري من ذلك، بل مجرد العَزْو.

فإن قلت: هل يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب؟ قلت: فيه أقوال ثلاثة، فقيل: يمتنع مطلقاً وقيل: يجوز مطلقاً وقيل: إن لم يجمع بين المذهبين على صفة تخالف

---

1 قوله لكن جوز بعضهم ذلك في غير الإفتاء يرد على هذا القول أنه إن نقلت المسألة مع كل معتبراتها بطريق صحيح فلا وجه للقول بعدم الإفتاء بها، وإن لم تنقل كذلك فلا وجه لجواز العمل بها.

قال الإمام عز الدين بن عبد السلام: إن تحقق ثبوت مذهب واحد منهم –أي من الصحابة- جاز تقليده وفاقاً وإلا فلا، انتهى، والتقليد شامل للتقليد لأجل العمل والتقليد للفتوى.

نعم نقل مذهبهم مع كل معتبراته بطريق صحيح قليل جداً، قال ابن المنير: قد يكون الإسناد إلى ذلك المجتهد لا على شروط الصحة، وقد يكون الإجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر. انتهى.

وبالجملة إن القول بجواز تقليد غير المذاهب الأربعة مبني على شروط قلما تتوفر، فمن أجل ذلك أطلق كثير من العلماء القول بالمنع.

الإجماع كمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود؛ فإن هذه الصورة لا يقول بها أحد، وهذا شرط من شروط التقليد المنظومة في قول بعضهم:

عدم التتبع رخصة وتركب##لحقيقة ما إن يقول بها أحد

وكذاك رجحان المقلد يعتقد ## ولحاجة تقليده تم العدد

وقد أملى شيخنا على هذين البيتين رسالة لطيفة ينبغي الاطلاع عليها.

163-{يجب اعتقاد ثبوت الكرامات للأولياء}

83- وأثبتن للأولياء الكرامة ## ومن نفاها ابنذن كلامه

(قوله وأثبتن للأولياء الكرامة) أي اعتقد ثبوت الكرامة للأولياء، بمعنى جوازها ووقوعها لهم في الحياة وبعد الموت كما ذهب إليه جمهور أهل السنة، وليس في مذهب من المذاهب الأربعة قول بنفيها بعد الموت، بل ظهورها حينئذ أولى، لأن النفس حينئذ صافية من الأكدار، ولذا قيل: من لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت في حياته فليس بصادق، وقال الشعراني: ذكر لي بعض المشايخ أن الله تعالى يوكل بقبر الولي ملكاً يقضي الحوائج، وتارة يخرج الولي من قبره ويقضيها بنفسه.

واستدلوا على الجواز بأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال، وكل ما كان كذلك فهو جائز.

وعلى الوقوع بما جاء في الكتاب العزيز من قصة مريم قال تعالى: ×وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً ... الآية÷ (آل عمران: من الآية37) أي أنشأها إنشاء حسناً بأن سوى خلقها وجعلها تنبت في اليوم كما ينبت المولود في العام[1]، وكفلها زكريا، وكان لا يدخل عليها غيره، وكان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف[2].

وقصة أصحاب الكهف وهم سبعة من أشراف الروم خافوا بعد عيسى على إيمانهم من ملكهم فخرجوا ودخلوا غاراً فلبثوا فيه بلا طعام ولا شراب ثلاثمائة وتسع سنين نياماً بلا آفة.

وقصة "آصف" بالمد وفتح الصاد وزير سليمان. وكان يعرف الاسم الأعظم، فقال لسليمان: انظر إلى السماء، فنظر إليها، فدعا آصف بالاسم الأعظم أن يأتي الله بعرش بلقيس فأتى به، فرد سليمان طرفه فوجده بين يديه.

---

1 قوله: وجعلها تنبت في اليوم كما ينبت المولود في العام، هذا ما لا دليل عليه، وهل كانت قد بلغت الحلم بعد خمسة عشر يوماً!؟.

قال ابن كثير في التفسير (359/1): يخبر ربنا أنه تقبلها من أمها نذيرة، وأنه أنبتها نباتاً حسناً، أي جعلها شكلاً مليحاً ومنظراً بهيجاً، ويسر لها أسباب القبول، وقرنها بالصالحين من عباده تتعلم منهم العلم والخير والدين، ولهذا قال: ×وكفلها زكريا÷.

2 قوله: وكان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء... الخ.

قال ابن كثير (360/1) قال مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وأبو الشعثاء وإبراهيم النخعي والضحاك وقتادة والربيع بن أنس وعطية العوفي والسدي: يعني وجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف.

وعن مجاهد ×وجد عندها رزقا÷ أي علما، أو قال: صحفاً فيها علم، رواه ابن أبي حاتم، والأول أصح وفيه دلالة على كرامات الأولياء وفي السنة لها نظائر كثيرة.

وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا، فقد روي أن عمر بن الخطاب رأى العدو من مسافة شهر فقال: يا سارية الجبل فسمع سارية صوته فانحاز بالناس إلى الجبل وقاتلوا العدو فنصرهم الله تعالى[1].

وروي أن عبد الله الشقيق كان إذا مرت عليه سحابة يقول لها: أقسمت عليك بالله إلا أمطرت، فتمطر في الحال.

والأولياء جمع ولي وهو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان، المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي بمعنى أنه لا يرتكب معصية بدون توبة، وليس المراد أنه لا تقع منه معصية بالكلية إذ ليس معصوماً، وقولهم: "لا يكذب الولي" أي بلسان حاله بأن يُظهر خلاف ما يبطن، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة، وأما أصل التناول فلا مانع منه لا سيما إذا كان بقصد التقوى على العبادة وسمي "ولياً" لأن الله تولى أمره فلم يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، ولأنه يتولى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخللها عصيان، وكلا المعنيين واجب تحققه حتى يكون الولي عندنا ولياً في نفس الأمر.

والكرامة: أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح، علم بها أو لم يعلم، وسبق ما يتعلق بخوارق العادة عند المعجزات.

(قوله ومن نفاها انبذن كلامه) أي ومن نفى الكرامة وقال بعدم جوازها كالأستاذ أبي عبد الله الحليمي من أهل السنة وجمهور المعتزلة اطرحن كلامه ولا تعول عليه، وأتى المصنف بهمزة الوصل للضرورة، فتكون مكسورة وليس همزة قطع كما قد يتوهم: فإن الذي في القرآن العظيم ثلاثي، قال تعالى: ×فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ÷ (الأنفال: من الآية58).

وتمسك من نفي الكرامة بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره لأن الخارق إنما هو المعجزة[2]، وبأنها لو ظهرت على أيديهم لكثرت بكثرتهم وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرض أنها كذلك، ورد الأول بأنه ليس في وقوعها التباس النبي بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة، بدعوى النبوة في الأولى وعدمها في الثانية، ورد الثاني بأنا لا نسلم أنها تخرج بكثرتها عن كونها خارقة للعادة، بل غاية الأمر استمرار خرق العادة، وذلك لا يوجب كونه عادة.

---

1 انظره سير أعلام النبلاء المجلد الخاص بسيرة الخلفاء الراشدين (136) والإصابة (3/2) الترجمة رقم (3034). وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة. ونقل السخاوي في المقاصد الحسنة (474) عن الحافظ ابن حجر أن إسناده حسن.

2 لا يظهر لهذا التعليل وجه، وفي شرح عبد السلام الفارق بدل الخارق وهو الصحيح، ولعل ما في الشرح من تحريف النساخ، والمراد بالمعجزة الخارق حتى يصح التعليل لا خصوص المعجزة.

وسئل بعضهم: لأي شيء كثرت الكرامات في الزمان المتأخر عن الزمان المتقدم؟ فأجاب بأن ذلك لضعف اعتقاد المتأخرين، فاحتيج لتأليفهم بالكرامات ليعتقدوا في الصالحين، وأما المتقدمون فاعتقادهم تابع لميزان الشرع.

83- وعندنا أن الدعاء ينفع ## كما من القرآن وعداً يُسمع

164-{مذهب أهل السنة أن الدعاء ينفع}

(قوله وعندنا أن الدعاء ينفع) أي وعندنا معاشر أهل السنة أن الدعاء الذي هو الطلب على سبيل التضرع، وقيل: رفع الحاجات إلى رافع الدرجات ينفع الأحياء والأموات إن دعوت لهم، ويضرهم إن دعوت عليهم وإن صدر من كافر على الراجح، لحديث أنس رضي الله عنه =دعوة المظلوم مستجابة ولو كافراً+[1] وأما قوله تعالى: ×وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ÷ (الرعد: من الآية14) فمعناه أنه لا يستجاب لهم في خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم عنهم يوم القيامة، وروى الحاكم وصححه: أنه * قال: =لا يغني حذر من قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل وإن البلاء لينزل ويتلقاه الدعاء فيتعالجان إلى يوم القيامة+[2].

والدعاء ينفع في القضاء المبرم والقضاء المعلق، أما الثاني فلا استحالة في رفع ما علق رفعه منه على الدعاء، ولا في نزول ما علق نزوله منه على الدعاء، وأما الأول فالدعاء وإن لم يرفعه لكن الله تعالى ينزل لطفه بالداعي، كما إذا قضى عليه قضاء مبرماً بأن ينزل عليه صخرة فإذا دعا الله تعالى حصل له اللطف بأن تصير الصخرة مفتتة كالرمل وتنزل عليه[3]، وانقسام القضاء إلى مبرم ومعلق ظاهر بحسب اللوح المحفوظ، وأما بحسب العلم فجميع الأشياء مبرمة، لأنه إن علم الله حصول المعلق عليه حصل المعلق ولابد، وإن علم الله عدم حصوله لم يحصل ولابد، لكن لا يترك الشخص الدعاء اتكالاً على ذلك كما لا يترك الأكل اتكالاً على إبرام الله الأمر في الشبع.

وأما عند المعتزلة فالدعاء لا ينفع، ولا يكفرون بذلك لأنهم لم يكذبوا القرآن كقوله تعالى: ×ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ÷ (غافر: من الآية60) بل أولوا الدعاء بالعبادة، والإجابة بالثواب.

165-{شروط الدعاء وآدابه}

واعلم أن للدعاء شروطاً وآداباً: فمن شروطه أكل الحلال، وأن يدعو وهو موقن بالإجابة، وألا يكون قلبه غافلاً، وألا يدعو بما فيه إثم أو قطيعة رحم، أو إضاعة حقوق المسلمين، وألا يدعو بمحال ولو عادة، لأن الدعاء به يشبه التحكم على القدرة القاضية بدوامها، وذلك إساءة أدب على الله تعالى.

---

1 **أخرج القضاعي في مسند الشهاب برقم (960) عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =إياكم ودعوة المظلوم وإن كان كافراً فإنها ليس لها حجاب دون الله تعالى+.وأخرجه أحمد (152/3)**

2 **أخرجه الحاكم في كتاب الدعاء برقم (1813) إلا أن فيه: فيعتلجان، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي بأن فيه مجمع على ضعفه.**

3 **هذا النوع من هذه الجهة راجع إلى القضاء المعلق، وذلك أن نزول الصخرة قضاء مبرم، وأما تفتتها فمعلق بالدعاء.**

ومن آدابه: أن يتحرى الأوقات الفاضلة، كأن يدعو في السجود، وعند الأذان والإقامة، ومنها: تقديم الوضوء والصلاة، واستقبال القبلة، ورفع الأيدي إلى جهة السماء، وتقديم التوبة، والاعتراف بالذنب، والإخلاص، وافتتاحه بالحمد والصلاة على النبي * وختمه بها، وجعلها في وسطه أيضاً.

(قوله كما من القرآن وعداً يسمع) أي لأجل الذي[1] يسمع داله من ألفاظ القرآن حال كونه موعوداً به، فالكاف للتعليل، و"ما" اسم موصول، و"يسمع" صلته، و"وعداً" بمعنى موعوداً به حال، والمسموع إنما هو الدال والموعود به المدلول لا الدال، قال تعالى: ×وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ÷ (غافر: من الآية60) وقال تعالى: ×وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ÷ (البقرة: من الآية186) وتخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه، وإلا فيدل على أن الدعاء ينفع السنة والإجماع، فقد دعا * ربه في مواطن كثيرة كيوم بدر، وقد أجمع عليه السلف والخلف.

واعلم أن الإجابة تتنوع فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور، وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه، وتارة تقع الإجابة بغير المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة، وفي ذلك الغير مصلحة ناجزة، أو يكون في المطلوب مصلحة وفي ذلك الغير أصلح منها، على أن الإجابة مقيدة بالمشيئة كما يدل عليه قوله تعالى: ×فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ÷ (الأنعام: من الآية41) فهو مقيد لإطلاق الآيتين السابقتين؛ فالمعنى: ادعوني أستجب لكم إن شئت وأجيب دعوة الداعي إن شئت.

1 قوله لأجل الذي. الذي هنا كلفظ ما في المتن عبارة الاستجابة فإن المسموع من القرآن دالها.

166-{وكل بكل عبد ملائكة حافظون وكاتبون لأعماله}

85- بكل عبد حافظون وُكِّلوا ## وكاتبون خيرةٌ لن يهملوا

86- من أمره شيئا فعل ولو ذهل##حتى الأنين في المرض كما نقل

(قوله بكل عبد حافظون وكلوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده: أي وكلهم الله تعالى بكل عبد، وهو شامل للإنسان والجن والملائكة، وقد تردد الجزولي في الجن والملائكة، أعليهم حفظة أم لا؟ ثم جزم بأن الجن عليهم حفظة، واستبعد القول بذلك في الملائكة، قال المصنف: ولم أقف عليه لغيره اهـ، والظاهر أن الملائكة لا حفظة عليهم.

وهل المراد بالحافظين في كلام المصنف الحافظون للعبد من المضار أو الحافظون له لما يصدر من قول أو فعل أو اعتقاد ويجعل الله لهم أمارة على الاعتقاد؟ وهذا الخلاف[1] مبني على العطف في قوله "وكاتبون" فإن جعل للتغاير كما ذكره المصنف في شرحه الصغير كان المراد بالحافظين المعنى الأول، وإن جعل للتفسير كما ذكره في شرحه الكبير كان المراد بالحافظين المعنى الثاني، والراجح الأول، فقد ذكر بعضهم أن المعقبات في قوله تعالى: ×لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ÷ (الرعد: من الآية11) غير الكاتبين، ويقويه كما قاله القرطبي أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد بل يلازمونه أبداً، بخلاف الكتبة فإنهم يفارقون العبد عند ثلاث حاجات: عند قضاء حاجة الإنسان بولاً أو غائطاً، وعند الجماع، وعند الغسل، كما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما[2]، ولا يمنع ذلك من كتب ما يصدر منه في هذه الأحوال، لأن الله يجعل لهم علامة على ذلك كما مر في الاعتقاد، وفي غير هذه الأحوال لا يفارقونه ولو كان بيته فيه جرس أو كلب أو صورة، وأما حديث =لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جرس+[3] ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة، وقد ورد أن عثمان سأل النبي * عن عدد الملائكة الموكلين بالآدمي، فقال: =لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار: واحد عن يمينه، وآخر عن شماله، واثنان بين يديه ومن خلفه، واثنان على جنبيه،وآخر قابض على ناصيته، فإن تواضع رفعه، وإن تكبر وضعه، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على النبي *، والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه+[4]، وفي بعض الروايات أنه ذكر عشرين ملكاً، وذكر الأبيّ أنه يحفظ لابن عطية أن كل آدمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في الرحم إلى موته أربعمائة ملك؛ وحفظهم للعبد إنما هو من المعلق، وأما المبرم فلابد من إنفاذه فيتنحون عنه حتى ينفذ.

---

1 الأولى أن يقول بدله: وتعين أحد الاحتمالين، فإن الموجود هو احتمالان لا الخلاف.

2 روى الترمذي في كتاب الأدب برقم (2800) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: =إياكم والتعري فإن معكم من لا يفارقكم إلا عند الغائط، وحين يفضي الرجل إلى أهله، فاستحيوهم وأكرموهم+. وقال حديث غريب. لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

3 أخرج الطبراني في الأوسط برقم (4699) عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =لا تقرب الملائكة عيراً فيها جرس، ولا بيتاً فيه جرس، قال الهيثمي: رجاله ثقات. وأخرجه أبو داود برقم (4231).

4 قال في فتح الباري (222/8) أخرجه الطبري من طريق كنانة العدوي.

(قوله وكاتبون خيرة) أي مختارون، لأن الله تعالى اختارهم لذلك، وقد علمت أنه وقع خلاف في هذا العطف، فقيل: للتغاير، وقيل: للتفسير، والحق الأول، والمراد بالجمع: ما فوق الواحد، لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان، وكل منهما رقيب: أي حافظ وعتيد: أي حاضر، لا كما يتوهم من أحد أن أحدهما رقيب والآخر عتيد، وهما لا يتغيران ما دام حياً، فإذا مات يقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران ويكتبان ثوابه له إلى يوم القيامة إن كان مؤمناً، ويلعنانه إلى يوم القيامة إن كان كافراً.

وقيل: لكل يوم وليلة ملكان، فلليوم ملكان، ولليلة ملكان، فتكون الملائكة أربعة يتعاقبون عند صلاته العصر وصلاة الصبح، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع والأعوام والأماكن، وملك الحسنات من ناحية اليمين، وملك السيئات من ناحية اليسار، والأول أمين أو أمير على الثاني، فإذا فعل العبد حسنة بادر ملك اليمين إلى كتبها، وإذا فعل سيئة قال ملك اليسار لملك اليمين: أأكتب؟ فيقول: لا، لعله يستغفر ويتوب، فإذا مضى ست ساعات فلكية من غير توبة قال له: اكتب أراحنا الله منه، وهذا دعاء عليه بالموت ليتحولا عن مشاهدة المعصية لأنهما يتأذيان بذلك، وفي بعض الآثار أن كتب المباحات على القول به لكاتب السيئات، وقد اعتمد بعضهم أن المباح لا يكتب.

وهذه الكتابة مما يجب الإيمان بها فيكفر منكرها لتكذيبه القرآن الكريم، قال تعالى: ×كِرَاماً كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ÷ (الانفطار: 11-12) لكنها ليست لحاجة دعت إليها؛ وإنما فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا وترك المعصية.

والكتب حقيقي بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه وتعالى حملاً للنصوص على ظواهرها، خلافاً لمن قال: إنه كناية عن الحفظ والعلم، وفي بعض الأحاديث أن لسانه قلمهما وريقه مدادهما[1]، والتفويض أولى، واختلف في محلهما من الشخص فقيل: ناجذاه، أي: آخر أضراسه الأيمن والأيسر، وقيل: عاتقاه، وقيل: ذقنه، وقيل: شفتاه، وقيل: عنفقته، وروي عن مجاهد أنه كان إن قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وإن مشى كان أحدهما أمامه والآخر وراءه، وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه، ويجمع بين هذه الأقاويل بأنهما لا يلزمان محلاً واحداً والأسلم في أمثال ذلك الوقف.

(قوله: لن يهملوا ## من أمره شيئاً فعل) أي لن يتركوا من شأنه وحاله شيئاً فعله بلا كتابة بل يكتبونه قولاً أو غيره، فليست الكتابة مختصة بالأقوال وإن كان قوله تعالى: ×مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ÷ (ق:18) في خصوص الأقوال، وكذلك حديث ابن عباس[2] رضي الله تعالى عنهما في تفسير الآية المذكورة، فإنه قال: يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر، حتى إنه ليكتب قوله: أكلت، شربت، ذهبت، جئت، رأيت، حتى إذا كان يوم الخميس ويوم الاثنين عرض قوله وعمله فأقر منه ما كان خيراً أو شراً

---

1 أخرج ابن أبي الدنيا في الصمت (82/81) عن علي رضي الله تعالى عنه قال: "لسان الإنسان قلم الملك وريقه مداده" وأخرجه عن الحسن برقم (579). وأحرجه السيوطي في الدر المنثور (103/6) عن أبي نعيم، وقال في مقدمة الجامع الكبير: ضعيف.

2 أخرجه السيوطي في الدر المنثور (103/6) عن ابن جرير وابن أبي حاتم.

وألغى سائره –أي باقيه وهو المباح والمكروه فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لنتنه فيخرج منه دود يأكل الزرع، وهذا صريح في كتب المباحات، فيؤيد القول بكتابتها، لكن تقدم أن بعضهم اعتمد عدم كتابتها، وظواهر الآثار أن الحسنات تكتب مميزة عن السيئات، فقيل: إن سيئات المؤمن أول كتابه، وآخره: هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها، وحسنات الكافر أول كتابه وآخره: هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها.

(قوله ولو ذهل) أي ولو غفل ونسي؛ فالذهول عن الشيء نسيانه والغفلة عنه، فيكتب ما فعله نسياناً وإن كان لا يؤاخذ به لأنه ليس الغرض من الكتابة المعاقبة ولا الإثابة، وقوله "حتى الأنين في المرض" أي حتى يكتبون الأنين الصادر منه في المرض، والأنين مصدر أنّ الرجل يئن إذا صوّت، وينبغي للمريض أن يقول "آه" لأنه ورد أنه من أسمائه تعالى[1]ولا يقول "آخ" لأنه اسم من أسماء الشيطان.

(وقوله كما نقل) أي كما نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين ومن أعظمهم الإمام مالك رضي الله عنه، فإنه قال: يكتبون علي العبد كل شيء حتى أنينه في مرضه، وتمسكوا بقوله تعالى: ×مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ÷ (قّ:18) لأن وقوع "قول" في سياق النفي يقتضي العموم.

---

1 لم يثبت من طريق صحيح أن "آه" اسم من أسماء الله تعالى ولا أن آخ من أسماء الشيطان.

87- فحاسِبِ النفس وقلّل الأملا ## فرُبّ من جدَّ لأمر وصلا

167-{محاسبة النفس}

(قوله فحاسب النفس) أي إذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها فحاسب نفسك كل صباح على جميع ما عملته ليلاً، وكل مساء على جميع ما عملته نهاراً، فما وجدت من حسنة حمدت الله عليها، أو من سيئة استغفرت الله منها، وأقرب من ذلك إلى السلامة أن تحاسبها على كل فعل قبل الإقدام عليه حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه، فما كان خيراً فعلته، وما كان غير ذلك أمسكت عنه لتريح الملائكة من التعب، ولأنه من حاسب نفسه في الدنيا هان عليه عذاب الآخرة، وفي الحديث =حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا+[1] (وقوله: وقلل الأملا) بفتح القاف وتشديد اللام الأولى وتسكين الثانية، ودرج همزة "الأملا" الثانية بنقل حركتها للامه: أي قصر الأمل: وهو رجاء ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى، وهو مذموم إلا من العلماء حيث أملوا طول عمرهم لنفع المسلمين فيثابون على نياتهم في ذلك، والأصل فيما ذكر قوله * : =كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور+[2] ومن كلام بعضهم: من قصر أمله قل همه وتنور قلبه ورضي بالقليل: وبضدها تتميز الأشياء، و(قوله: فرب من جد لأمر وصلا) مرتبط بمحذوف يؤخذ من قوله "وقلل الأملا" والتقدير: وجد في مطلوبك فرب من جد .. إلخ: أي لأنه رب من اجتهد بتوفيق الله له لتحصيل أمر من أمور الدنيا أو الآخرة، وصل إلى ذلك بتقدير الله في الأزل وصوله إليه.

---

1 أخرجه بن أبي شيبة في المصنف رقم (16306) عن عمر بن الخطاب أنه قال في خطبته: =حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا، وتزينوا للعرض الأكبر يوم تعرضون لا تخفى منكم خافية+ وأخرجه ابن المبارك في الزهد (306) وأحمد في الزهد (631) وغيرهم كلهم من كلام عمر، لا من كلام النبي *.

2 أخرجه ابن ماجه في الزهد (4114) عن ابن عمر قال: أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ببعض جسدي فقال: =يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب أو كأنك عابر سبيل، وعد نفسك من أهل القبور+ وأخرجه الترمذي في كتاب الزهد رقم (2333) والبخاري في الرقاق رقم (6412) دون قوله: =وعد نفسك من أهل القبور+.

88- وواجب إيماننا بالموت ## ويقبض الروح رسول الموت

168-{الإيمان بالموت}

(قوله وواجب إيماننا بالموت) "واجب" خبر مقدم، و"إيماننا" مبتدأ مؤخر، و"بالموت" متعلق بإيماننا والمعنى: أن تصديقنا بالموت واجب، فيجب التصديق بعموم فناء الكل خلافاً للدهرية[1] في قولهم: إن هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلغ، ويجب التصديق أيضاً بأنه على الوجه المعهود شرعاً من فراغ الآجال المقدرة خلافاً للحكماء في قولهم بأنه بمجرد اختلال نظام الطبيعة فمراد المصنف بذلك الرد على من ذُكِرَ، وأما أصل وقوع الموت فلا حاجة للنص عليه لأنه لا يشك فيه عاقل لكونه مشاهداً، ويدل على ذلك قوله تعالى: ×إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ÷ (الزمر:30) وقوله تعالى: ×كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ÷ (آل عمران: من الآية185) والأحاديث فيه كثيرة، وقد اختلف في الموت، هل هو وجودي أو عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول، وعرفه بأنه كيفية أي صفة وجودية تضاد الحياة، فالتقابل بينهما تقابل التضاد، وذهب الإسفرايني والزمخشري إلى الثاني وعرفاه بأنه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ويدل للأول قوله تعالى: ×الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ÷ (الملك: من الآية2) وتأويل الخلق بالتقدير كما قاله من ذهب إلى أنه عدمي خلاف الظاهر، وفي بعض الأحاديث أن الله خلق الموت في صورة كبش لا يمر بشيء إلا مات، كما أن في بعض الأحاديث أن الحياة خلقها الله على صورة فرس لا تمر بشيء إلا حيي[2]، وهذا إنما هو باعتبار التمثيل، وإلا فالموت صفة الميت، كما أن الحياة صفة الحي، والأولى التفويض في أمثال هذه المقامات.

(قوله ويقبض الروح رسوله الموت) أي يخرجها من مقرها الملك الموكل بالموت وهو عزرائيل عليه السلام، ومعناه عبد الجبار، وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع جداً، رأسه في السماء العليا ورجلاه في تخوم الأرض السفلى: أي منتهاها، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه، وله أعوان بعدد من يموت، يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنه دون غيره، وفي حديث ابن مسعود وابن عباس أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال: يا ملك الموت، أرني كيف تقبض أنفاس الكفار؟ قال: يا إبراهيم لا تطيق ذلك، قال: بلى، قال: أعرض، فأعرض، ثم نظر فإذا هو برجل أسود ينال رأسه السماء يخرج من فيه لهب النار، فغشي على إبراهيم ثم أفاق وقد تحول ملك الموت في الصورة الأولى، وقال: يا ملك الموت، لو لم يلق الكافر من البلاء والحزن إلا صورتك هذه لكفاه، فارني كيف تقبض أنفاس المؤمنين؟ قال: أعرض، فأعرض ثم التفت

---

1 الدهرية فرقة ذهبت إلى قدم الدهر وإسناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ×وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ÷ (الجاثية: من الآية24).

2ذكر الأثر السيوطي في رسالته (رفع الصوت بذبح الموت) وعزاه للكلبي ومقاتل انظر الحاوي للفتاوى (99/2) والدر المنثور (248/6)

فإذا برجل شاب أحسن الناس وجهاً وأطيبهم ريحاً في ثياب بيض، فقال: يا ملك الموت لو لم ير المؤمن عند الموت من قرة العين والكرامة إلا صورتك هذه لكان يكفيه[1].

وفي النظم إفادة جوهرية الروح، وإلا لم تقبض، ومذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية: أنها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر، وبهذا جزم النووي، ومذهب جماعة من الصوفية والمعتزلة أنها ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج عنه: و"أل" في الروح للاستغراق، فهي دالة على العموم، والمراد جميع أرواح الثقلين ولو أرواح الشهداء براً وبحراً، وأرواح الملائكة حتى روح نفسه على أحد القولين، وقيل: القابض لروحه هو الله عز وجل وأرواح البهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة كما ذهب إليه أهل الحق، خلافاً للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواح البهائم، بل يقبضها أعوانه، وقد أشار المصنف للرد على الجميع بأل الدالة على العموم، ولمباشرة ملك الموت لذلك أسند إليه التوفي كما في قوله تعالى: ×قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ÷ (السجدة: من الآية11) كنسبته إلى أعوانه لمعالجتهم نزعها من العصب والعظم والعروق في قوله تعالى: ×تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا÷ (الأنعام: من الآية61) وأما إسناد التوفي إليه تعالى في قوله تعالى: ×اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا÷ (الزمر: من الآية42) فلأنه الخالق لذلك حقيقة الموجد له.

(فائدة) مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت، وكذلك السواك فيما ذكره جماعة، ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الأهوال ما ذكره السنوسي وغيره من صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب يقرأ بعد الفاتحة الزلزلة خمس عشرة مرة[2]، وروى أن سورتها تعدل نصف القرآن[3].

---

1 الحديث أورده الطبري في التفسير (48/3) دار الفكر. وعزاه السيوطي في شرح الصدور(45)لابن أبي الدنيا عن ابن مسعود وابن عباس.

2 ذكر الحافظ ابن حجر في أماليه حديث صلاة هاتين الركعتين وقال غريب وسنده ضعيف فيه من لا يعرف (انظر ص156 ج6 من الدين الخالص).

3 أخرج الترمذي في فضائل القرآن رقم (2893) عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =من قرأ إذا زلزلت عدلت له بنصف القرآن+.

89- وميت بعمره من يُقتل ## وغير هذا باطل لا يُقبل
169-{المقتول ميت بإنقضاء عمره}

(قوله وميت بعمره من يقتل) "ميت" خبر مقدم، و"من يقتل" مبتدأ مؤخر: أي كل ذي روح يفعل به ما يزهق روحه ميت بانقضاء عمره، ففي عبارة المصنف حذف مضاف ولو عبر بالأجل لم يحتج لتقدير المضاف، لأن الأجل يطلق على آخر العمر كما يطلق على مدة العمر بتمامها، لكن المصنف عبر بالعمر لأجل النظم، فاحتيج لتقدير المضاف، وما ذكره الناظم هو مذهب أهل الحق، فالأجل عندهم واحد لا يقبل الزيادة والنقصان، قال الله تعالى: ×فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ÷ (الأعراف: من الآية34) وقد دلت الأحاديث على أن كل هالك يستوفي أجله من غير تقديم عليه ولا تأخر عنه، ولا يعارض هذه القواطع ما ورد بأن بعض الطاعات كصلة الرحم يزيد في العمر[1] لأنه خبر آحاد، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة، أو بالنسبة لما ثبت في صحف الملائكة، فقد يثبت الشي فيها مطلقاً وهو في علم الله تعالى مقيد كأن يكون في صحف الملائكة: إن عمر زيد خمسون مثلاً مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيد[2] بأن لا يفعل كذا من الطاعات، وإن فعلها فله ستون فإن سبق في علمه تعالى أنه يفعلها فلا يتخلف عن فعلها وكان عمره ستين، فالزيادة بحسب الظاهر على ما في صحف الملائكة، وإلا فلا بد من تحقق ما في علمه تعالى كما يشير له قوله تعالى: ×يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ÷ (الرعد:39) أي أصل اللوح المحفوظ وهو علمه تعالى الذي لا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ فالحق قبول ما فيه للمحو والإثبات كصحف الملائكة، وبعضهم فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ؛ لأنه ما من كائن إلا وهو مكتوب فيه، والراجح الأول، وبالجملة فمختار[3] أهل السنة أن كل مقتول ميت بانقضاء عمره وحضور أجله في الوقت الذي علم الله حصول موته فيه أزلاً بخلقه تعالى من غير مدخلية للقاتل فيه، وإنما وجب عليه القصاص نظراً للكسب فقط؛ وعند أهل السنة أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت فيه لأنه لا اطلاع لنا على ما في علم الله، فيحتمل أنه لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت إن لم يكن عمره في علم الله أكثر من ذلك، ويحتمل أن لا يموت فيه إن كان عمره في علم الله أكثر من

---

1 أخرج البخاري (5985) ومسلم (2557) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: (من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأ له في أثره، فليصل رحمه).

2 قوله "وهو في علم الله مقيد .. إلخ" بيان ذلك أن الله تعالى يعلم أزلاً أن زيداً يطيع وأن له بسبب ذلك من العمر ستين سنة، ويعلم أيضاً أنه لو لم يطع لكان عمره خمسين سنة، وهذا هو معنى كون ما في صحف الملائكة مقيداً في علم الله بأن لا يفعل كذا من الطاعات، وليس المراد من التقييد التعليق، بل المراد منه ما تقدم من أنه يعلم أنه لو لم يطع لكان عمره خمسين سنة مثلاً، وبحمل التقييد على هذا المعنى اندفع ما يتراءى من العبارة من أن علم الله مشوب بالتردد. أجهوري.

3 التعبير بالمختار ليس بجيد لأن أهل السنة قد ذهبوا إلى هذا على سبيل القطع لا على سبيل الاختيار والترجيح.

ذلك، وهذا التجويز ذاتي على فرض عدم قتله[1] كما هو ظاهر، وإلا فقد بان بقتله أن الله علم موته في ذلك الوقت فلا خلف.

(قوله وغير هذا باطل لا يقبل) أي وغير ما ذكر من مذاهب المخالفين لأهل السنة غير مطابق للواقع لا يقبل عند العقلاء المتمسكين بالحق.

وأشار المصنف بذلك للردّ على أهل الاعتزال، فإن لهم مذاهب ثلاثة، الأول مذهب الكعبي: وهو أن المقتول ليس بميت؛ لأن القتل فعل العبد، والموت فعله تعالى، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ×وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ÷ (آل عمران: من الآية158) فإن العطف يقتضي المغايرة، وأهل السنة يقولون المعنى، ولئن متم من غير سبب أو قتلتم بأن متم بسبب؛ فعند الكعبي أن المقتول له أجلان أجل بالقتل، وأجل بالموت، فلو لم يقتل عاش إلى أجله بالموت، والثاني: مذهب جمهورهم وهو أن القاتل قطع على المقتول أجله، فعندهم أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي علم الله موته فيه لولا القتل، فلو لم يقتل لعاش إليه قطعاً، والثالث: مذهب أبي الهذيل وهو أن المقتول أجله في ذلك الوقت فقط، فعنده أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي قتل فيه، فلو لم يقتل لمات بدل القتل قطعاً، وبهذا التقرير ظهر الفرق بين مذاهب المعتزلة ومذهب أهل السنة فتدبر.

---

1 يعني أنه لو فرض عدم قتله وصرف النظر عن تعلق علمه تعالى بأحد الطرفين أو الأطراف لحكم بأن الموت جائز أن يوجد قبل زمان القتل وحاله وبعده وهذا الجواز ذاتي يعني أن الموت بحد ذاته يجوز عليه الأمور الثلاثة وأما إذا لوحظ علم الله تعالى بوقوعه على أحد الوجوه فيكون الموت واجب الوقوع بحسبه لكن هذا الوجوب وجوب بالغير وليس وجوباً ذاتياً والله أعلم.

90- وَفِي فنَا النَّفْس لدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ ## واسْتُظْهِرَ السُّبْكِي بَقاهَا اللّذْ عُرِفا
170-{هل تفنى النفس عند النفخ}

(قوله وفي فنا النفس لدى النفخ اختلف) أي وفي ذهاب صورة النفس التي هي الروح عند نفخ إسرافيل في الصور النفخة الأولى اختلف العلماء، فذهبت طائفة إلى الحكم بفنائها عند ذلك لظاهر قوله تعالى: ×كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ÷ (الرحمن:26) وذهبت طائفة أخرى إلى الحكم بعدم فنائها عند ذلك، وأما قبل نفخ إسرافيل في الصور النفخة الأولى فلا خلاف بين المسلمين في بقائها ولو بعد فناء الجسم، وتكون منعمة إن كانت من أهل الخير، ومعذبة إن كانت من أهل الشر، وتسمى النفخة الأولى: نفخة الفناء، ولا يبقى عندها حيّ إلا مات إن لم يكن مات قبل ذلك، وإلا غشي عليه إن كان مات قبل ذلك كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلا من شاء الله كالملائكة الأربعة الرؤساء والحور العين وموسى عليه الصلاة والسلام لأنه صعق في الدنيا مرة فجوزي بها، فجميع الأنبياء بعد الموت تعود إليهم أرواحهم ثم يغشى عليهم عند النفخة الأولى إلا موسى لما حصل له في الدنيا، ثم ينفخ إسرافيل في الصور النفخة الثانية وتسمى نفخة البعث فيجمع الله الأرواح في الصور عند النفخة الثانية وفيه ثقب بعددها، فتخرج منه الأرواح إلى أجسادها، فلا تخطئ روح جسدها، وبين النفختين أربعون عاماً على ما في بعض الطرق[1].

(قوله واستظهر السبكي بقاها اللذ عرف) بتخفيف الياء وتسهيل الهمزة وتسكين الذال لغة في "الذي" أي اختار الإمام تقي الدين السبكي –في تفسيره المسمى بالدر النظيم- من هذا الاختلاف القول ببقائها الذي عهد سابقاً لأنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها في القبر وتنعيمها أو تعذيبها فيه، والأصل في كل باق استمراره حتى يظهر ما يصرف عنه، فالدليل على بقائها الاستصحاب، فتكون من المستثنى بقوله تعالى ×إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ÷ (النمل: من الآية87)[2] وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق، وإنما خصه المصنف بالذكر لتبحره في الفنون حتى أحاط بالمعقول والمنقول

---

1 أخرج البخاري في كتاب التفسير رقم (4814) عن أبي هريرة عن النبي * قال: =ما بين النفختين أربعون+ قالوا: يا أبا هريرة أربعون يوماً؟ قال: أبيتُ، قال: أربعون سنة؟ قال: أبيتُ، قال: أربعون شهراً؟ قال: أبيتُ، وسيبلى كل شيء من الإنسان إلا عجب الذنب، فيه يركب الخلق قال في فتح الباري (552/8) أخرج ابن مردويه من طريق سعيد بن الصلت عن الأعمش في هذا الإسناد "أربعون سنة" وهو شاذ. ومن وجه ضعيف عن ابن عباس قال: =ما بين النفخة والنفخة أربعون سنة+.

2 الآية بتمامها: ×وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ÷ (النمل:87).

91- عجب الذنب كالروح لكن صححا## المزني للبلى ووضحا
171-{هل يفنى عجب الذنب عند النفخ}
(قوله عجب الذنب كالروح) "العجب" بفتح العين وسكون الجيم وآخره باء موحدة وقد تبدل ميماً، وبعضهم يحكي تثليث أوله فيهما فلغاته ست، وإضافته للذنب من إضافة المماثل لمماثله، فقولهم عجب الذنب: معناه عجب شبيه بالذنب: وهو عظم كالخردلة في آخر سلسلة الظهر في العصعص مختص بالإنسان كمغرز الذنب للدابة، وهو بكسر الراء[1] من باب ضرب، وتشبيهه بالروح في جريان الاختلاف في الفناء على قولين، والمشهور منهما أنه لا يفنى لكن لا بقيد بوقت النفخ وإن كان الخلاف في المشبه به مقيداً به كما صرح به المصنف في قوله: "وفي فناء النفس لدى النفخ اختلف".

(قوله لكن صححا المزني للبلى) أي لكن صحح الإمام إسماعيل بن يحيى المزني –وهو منسوب لمزينة اسم قبيلة- القول بأن عجب الذنب يبلى ويفنى، تمسكاً بظاهر قوله تعالى: ×كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ÷ (الرحمن:26) وفناء الكل يستلزم فناء الجزء، وقوله: "ووضحا" أي بين صحة ما ذهب إليه ووافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت، والأقوى في النظر أنه لا يبلى لحديث الصحيحين[2] =ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة+ ولحديث مسلم: =كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب+[3] وفي حديثه الآخر: =إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً+[4] واختلف هل بقاؤه تعبدي أو معلل، والأرجح أنه تعبدي لضعف ما علل به القائل بأنه معلل، فإنه علله بجواز كونه جعل علامة للملائكة الموكلين بالإعادة على إحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا، ووجه ضعفه أن الملائكة لا يخفى عليهم هذا الأمر مع أنهم يعيدون كل إنسان بجواهره بأمر الله على أنه يجوز اللبس فيه نفسه.

---

1 أي المغرز بكسر الراء لأنه من باب ضرب.
2. أخرجه البخاري (4814) ومسلم (2955) من حديث أبي هريرة.
3ومسلم (2955)
4 أخرجه مسلم في الفتن رقم (2955).

92- وكل شيء هالك قد خصصوا ## عمومه فاطلب لما قد لخصوا

(قوله وكل شيء هالك قد خصموا ## عمومه) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح، أشار المصنف إلى الجواب عما يرد عليه كقوله تعالى: ×كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ÷ (القصص: من الآية88) إذ مقتضاه أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك وحاصل الجواب أن العلماء قصروا عموم ذلك على غير الأمور التي وردت الأحاديث باستثنائها كالروح وعجب الذنب وأجساد الأنبياء والشهداء والعرش والكرسي والجنة والنار والحور العين ونحو ذلك، وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

ثمانية حكم البقاء يعمها ## من الخلق والباقون في حيز العدم

هي العرش، والكرسي، نار، وجنة ## وعجب، وأرواح، كذا اللوح، والقلم

وعلى هذا فتكون الآية من قبيل العام المخصوص، والعام: لفظ يستغرق الصالح له بغير حصر والتخصيص: قصر العام على بعض أفراده، وهذا الجواب لجماعة كابن عباس، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص وقالوا: معنى "هالك" قابل للهلاك كما هو معنى "فان" أيضاً، وقوله "فاطلب لما قد لخصوا" أي فتوجه لما قد لخصه العلماء من الأمور التي وردت الأحاديث باستثنائها، وقد تقدم بيانها.

93- ولا نخض في الروح إذ ما وردا ## نص عن الشارع لكن وجدا
172-{الامساك عن الخوض في الروح}

(قوله ولا نخض في الروح) أي ولا نخض نحن معاشر جمهور المحققين في بيان حقيقة الروح، هكذا في شرح المصنف، ومقتضى هذا أن المتن يقرأ بالنون، والشائع قراءته بالتاء التي للمخاطب، وحمل الشارح النهي على الكراهة حيث قال: فالخوض في بيان حقيقتها مكروه لعدم التوقيف في ذلك، لكن كلام الجنيد يدل على الحرمة حيث قال الروح شيء استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنها بأكثر من أنها موجودة قال تعالى: ×وَيَسْأَلونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي÷ (الإسراء: من الآية85) وفي ذلك إظهار لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجودها، ولم يخرج النبي * من الدنيا حتى أطلعه الله تعالى على جميع ما أبهمه عنه من الروح وغيرها مما يمكن علم البشر به، لا على جميع معلوماته تعالى، وإلا لزم مساواة الحادث للقديم، وما خالف ذلك نحو ×وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ÷ (الأنعام: من الآية50) محمول على أنه كان قبل أن يكشف له عن ذلك، وما ذكره عن عدم الخوض في الروح هو المختار ولذلك صدر الناظم به فنمسك عن بيان حقيقتها وبيان مقرّها من الجسد، والمشهور عدم تعدّد الروح في كل جسد، وصرح العز بن عبد السلام بأن في كل جسد روحين إحداهما: روح اليقظة التي أجرى الله العادة بأنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظاً فإذا خرجت منه نام، ورأت تلك الروح المنامات، والأخرى: روح الحياة التي أجرى الله العادة بأنها إذا كانت في الجسد كان حياً، فإذا فارقته مات، وهاتان الروحان في باطن الإنسان لا يعرف مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك، وقد كان بعض الأرواح يوم ×أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ÷ (الأعراف: من الآية172) مقبلاً على بعض بالوجه، وبعضها مولياً ظهره لبعض، وبعضها جاعلاً جنبه لبعض فالإقبال بالوجه غاية في المودة وعكسه بالظهر وبالجنب بين ذلك كما في اليواقيت، ويكشف لكثير عن ذلك كسهل بن عبد الله حتى إنهم يعرفون تلامذتهم إذ ذاك، وفي الحديث =الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف+[1] (قوله إذ ما وردا ## نص عن الشارع) أي لأنه لم يرد دليل عن الله تعالى ببيانها وكل ما هو كذلك فالأولى عدم الخوض فيه، وهذا تعليل للنهي عن الخوض في الروح على الطريقة المختارة .

---

1 أخرجه البخاري (3336) عن عائشة.

94- لمالك هي صورة كالجسد ## فحسبك النص بهذا السند

(قوله لكن وجدا ## لمالك هي صورة كالجسد) بسكون الياء لغة في هي بفتحها، أي: لكن وجد لأهل مذهب مالك ممن خاض في بيان الروح: هي جسم ذو صورة كصورة الجسد في الشكل والهيئة، فإن أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد قال: الروح ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس تسل من الجسد سلاً؛ وإنما نسبه المصنف لمالك لاستنادهم إليه في ذلك، وما ذكر من الخوض في الروح هو غير المختار.

قال النووي: وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين إنها جسم لطيف شفاف مشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الأخضر، فتكون سارية في جميع البدن، وقيل: مقرها البطن، وقيل: القلب، وقيل: بقرب القلب، والصواب ما قاله إمام الحرمين، وهذا في حالة الحياة، وأما بعد الموت فأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح، وقيل: عند آدم عليه الصلاة والسلام في سماء الدنيا لكن لا دائماً، فلا ينافي أنها تسرح حيث شاءت؛ وأما أرواح الكفار ففي سجين في الأرض السابعة السفلى محبوسة، وقيل: أرواح السعداء بالجابية في الشام، وقيل: ببئر زمزم، وأرواح الكفار ببئر برهوت في حضرموت التي هي مدينة في اليمن.

وقوله: "فحسبك النص بهذا السند" أي وإذا علمت النقل عن أهل مذهب مالك بالخوض في حقيقتها فيكفيك في الخوض النص عنهم حال كونه متلبساً بهذا القول المسند إليهم من ملابسة العام للخاص فلا تخض بأكثر منه، فالمراد بالسند: المسند إلى أهل مذهب مالك، وإن كان في الأصل هو الطريق الموصلة للحديث، وتلك الطريق هي الرجال الذين يروون الحديث.[1]

- فإن قيل: يرد على ذلك أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح، أجيب بأن لطافتها تقتضي سرعة انجذابها وانضمامها من ذلك العضوالمقطوع قبل انفصاله أو سرعة الالتحام بعد القطع، وهذا يقتضي انقطاع الروح ثم تلتحم سريعاً، والأول يقتضي عدم انقطاعها، فهو أولى، لأن الأصل عدم الانقطاع.
- فإن قيل: كيف يخوضون في الروح مع أن الآية دالة على عدم الخوض فيها، حيث أمر فيها النبي * بأن يقول ×قلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي÷ (الإسراء: من الآية85) أجيب بأنه أمر عليه الصلاة والسلام بترك الجواب تصديقاً لما في كتب اليهود: من أن الإمساك عن ذلك من علامات نبوّته وأدلة رسالته.

1 هذا المعنى هو اصطلاح المحدثين، وليس معنى أصليا للسند لأن المتبادر من الأصل هنا اللغة، والمعنى اللغوي له: ما استندت إليه من حائط أو غيره.

95- والعقل كالروح ولكن قرروا ## فيه خلافاً فانظرن ما فسروا

173-{الامساك عن الخوض في العقل}

(قوله والعقل كالروح) مبتدأ وخبر: أي والعقل مثل الروح من حيث الخوض في بيان الحقيقة. والوقف عن ذلك، واختلف كلام المصنف في الترجيح: فرجح في "هداية المريد" طريق الخوض، ورجح في "الكبير" طريق الوقف، وهو المختار لأنه من المغيبات وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه، وهو لغة: المنع من عَقَلَ البعيرَ إذا منعه بالعِقال، وسمى بذلك لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل.

174-{أنواع العقل}

واعلم أن العقل على خمسة أنواع، الأول: غريزي، وهو غريزة يُتَهيأ بها لدرك العلوم النظرية كما قاله شيخ الإسلام، والثاني: كسبي، وهو ما يكتسبه الإنسان من معاشرة العقلاء، والثالث: عطائي، وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به إلى الإيمان، والرابع: عقل الزهاد، وهو الذي يكون به الزهد، والخامس: شرفي، وهو عقل نبينا *؛ لأنه أشرف العقول.

وقد اختلف في تفضيل العقل على العلم أو العكس، والراجح تفضيل العلم على العقل؛ لأن العلم من صفاته تعالى، وما يروى من فضل العقل فهو موضوع لا أصل له كما صرح به الجلال السيوطي[1] (قوله ولكن قرروا##فيه خلافاً) أي لكن قرر العلماء في العقل خلافاً، ولا محل لهذا الاستدراك؛ لأنهم قرروا في الروح خلافاً أيضاً، فلعل "لكن" لمجرد التأكيد، ثم رأيت المصنف في شرحه قال: "ولكن .. إلخ" استدراك على طريقة الخائضين، فأشار إلى أنهم[2] لم يتفقوا[3] على حقيقة معينة، بل اختلفوا في بيانها؛ فالاستدراك يشعر بانتشار الخلاف وكثرته، وقوله "فانظرن ما فسروا" أي فانظر التفاسير التي ذكرها القوم في كتبهم لا في هذه المقدمة لصغر حجمها.

وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته، فبعضهم قال: إنه من قبيل العلوم، وعرفه بأنه العلم ببعض العلوم الضرورية كالعلم بوجوب تحيز الجرم، واستحالة عروّه عن الحركة والسكون، وجواز إحراق النار وغير ذلك، وهذا القول لإمام الحرمين وجماعة، وبعضهم قال: إنه ليس من قبيل العلوم، وعرّفه بأنه غريزة أي طبيعة مغروزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات[4]، وعرّفه الشيرازي بأنه صفة يميز بها بين

---

1 الراجح تفضيل العقل على العلم لأنه أصل للعلم ولأنه مناط التكليف ورأس الفضائل كلها. أفاده شيخنا العارف بالله المحقق الشيخ محمد العربكندي رحمه الله تعالى.

2 أي الخائضين فالمراد بالخلاف الخلاف الواقع بين الخائضين لا أصل الخلاف بين الوقف والخوض حتى يكون الاستدراك لغواً.

3 قوله: "لم يتفقوا ... إلخ" بخلاف الخائضين في الروح فإنهم اتفقوا على أنها صورة كالجسد، وإنما الخلاف في مقرها ... هذا ما ظهر. أجهوري.

4 قوله "عند سلامة الآلات" احترز بذلك عما إذا اختلت كأن كان نائماً، فإن عقل النائم باق، وعدم إدراكه لاختلال الآلات التي بها الإدراك من سمع وبصر وغيرها. أجهوري.

الحسن والقبيح، وأحسن ما قيل فيه أنه نور[1] روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وقال بعضهم: إن هناك لطيفة ربانية لا يعلمها إلا الله؛ فمن حيث تفكرها تسمى عقلاً، ومن حيث حياة الجسد بها تسمى روحاً، ومن حيث شهوتها تسمى نفساً، فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، وقالت المعتزلة والخوارج والحكماء بجوهريته، وفسره بعضهم بأنه جوهر يدرك به الغائبات[2] بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة؛ ومنهم من فسره بغير ذلك، وفي كلام الغزالي أنه جوهر مجرّد.

واختلف في محله؛ والصحيح أن محله القلب وله نور متصل بالدماغ كما ذهب إليه الإمام الشافعي والإمام مالك رضي الله عنهما وجمهور المتكلمين، وقالت الحكماء وبعض الفقهاء بأن محله الدماغ لفساده بفساد الدماغ، وهذا لا يدل على ما ذكروه لجواز أن تكون سلامة الدماغ شرطاً لاستمراره وإن كان محله القلب.

1 قوله "أنه نور" أي كالنور بجامع التوصيل في كل، فالنور يوصل إلى إدراك المحسوسات، والعقل يوصل إلى إدراك المعقولات، وقوله: "روحاني" نسبة إلى الروح، وإنما نسب إليها لأنه يشاركها في الخفاء وفي وقوع الخلاف فيه من جهة الخوض وعدمه. أجهوري.

2 (قوله الغائبات) أي المعقولات، (أي المعقولات النظرية لا الضرورية لأنها تدرك بدون الوسائط) بدليل مقابلته بالمحسوسات، والمراد بالوسائط: الأقيسة، بالنسبة للمعقولات التصديقية التي هي النتائج، كثبوت الحدوث للعالم فإنه يتوقف على قياس وهو: أن العالم متغير، وكل متغير حادث، والتعريفات بالنسبة للمعقولات التصورية وهي المعرفات بفتح الراء كحقيقة الإنسان فإنها تتوقف على تعريفها بأنها الحيوان الناطق. أجهوري.

96- سؤالنا ثم عذاب القبر ## نعيمه واجب كبعث الحشر

175-{يجب الإيمان بالسؤال في القبر وبنعيمه وعذابه وبالبعث}

(قوله سؤالنا) أي سؤال منكر ونكير إيانا[1] معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكافرين، خلافاً لابن عبد البر حيث قال في تمهيده: الكافر لا يسأل وإنما يسأل المؤمن والمنافق لانتسابه للإسلام في الظاهر، والجمهور على خلافه؛ وإنما سمي هذان الملكان بذلك لأنهما يأتيان الميت بصورة منكرة، فإن صفتهما كما في الحديث أنهما أسودان أزرقان أعينهما كقدور النحاس، وفي رواية: كالبرق، وأصواتهما كالرعد، إذ تكلما يخرج من أفواههما كالنار، بيد كل واحد منهما مطراق من حديد لو ضرب به الجبال لذابت، وفي رواية: بيد أحدهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل منى ما أقلّوها[2]، وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح، لكن يترفقان بالمؤمن ويقولان له إذا وفق للجواب، نَمْ نومة العروس؛ وينتهران المنافق والكافر، وقيل: المؤمن الموفق له مبشير وبشير، وأما الكافر والمؤمن العاصي فلهما منكر ونكير.

قيل: ومعهما ملك آخر يقال له ناكور، وما قيل من أنه يجيء قبلهما ملك يقال له رومان، فحديثه موضوع، وقيل: فيه لين، ويكون السؤال بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس، وفي الحديث كما في شرح المصنف: (وإنه ليسمع قرع نعالهم)[3] فيعيد الله تعالى الروح إلى جميع البدن كما ذهب إليه الجمهور، وهو ظاهر الأحاديث: وقال ابن حجر: إلى نصفه الأعلى فقط، وغلط من قال يسأل البدن بلا روح كمن قال: تسأل الروح بلا بدن، لكن وإن عادت الروح لا ينتفي إطلاق اسم الميت عليه؛ لأن حياته حينئذ ليست حياة كاملة، بل أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما، ويُرَدّ إليه من الحواس والعقل والعلم ما يتوقف عليهم فهم الخطاب ويتأتى معه ردّ الجواب حتى يسأل؛ وأحوال المسؤولين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان جميعاً تشديداً عليه ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفاً عليه، ووجد بطُرَّةِ المؤلف أن أحدهما يكون تحت رجليه والآخر عند رأسه ويسأل مرة واحدة، وفي حديث أسماء: أنه يسأل ثلاثاً[4]، وعن الجلال: أن المؤمن يسأل سبعة أيام، والكافر أربعين صباحاً، ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح، خلافاً لمن قاله بالسرياني. ولذلك قال بعضهم:

ومن عجيب ما ترى العينان ## أن سؤال القبر بالسرياني

أفتى بهذا شيخنا البلقيني ## ولم أره لغيره بعيني

ويسأل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها، إذ لا يبعد أن الله يعيد له الروح في أعضائه ولو كانت متفرقة لأن قدرة الله صالحة لذلك؛ ويحتمل أن

---

1 راجع صحيح ابن حبان كتاب الجنائز برقم (3113-3117).

2 راجع كتاب الجنائز من مصنف عبد الرزاق برقم (6737، 67380، 6739).

3 أخرجه البخاري في كتاب الجنائز برقم (1338) (1374) ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها برقم (2870).

4 أخرجه البخاري (86) ومسلم (905).

يعيده كما كان، وإذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة، قال القرطبي: جاز أن تعظم جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير مخاطبة واحدة.

وقال الحافظ السيوطي: ويحتمل تعدّد الملائكة المعدّة لذلك؛ ثم رأيت الحليمي ذهب إليه فقال في منهاجه: والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة، ويسمى بعضهم منكراً، وبعضهم نكيراً، فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم والله أعلم.

176-{كيفية السؤال في القبر}

واختلفت الأحاديث كما قاله القرطبي في كيفية السؤال والجواب؛ فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته، ومنهم من يسأل عن كلها، قال ابن عباس رضي الله عنهما: يسألون عن الشهادتين، وقال عكرمة: يسألون عن الإيمان بمحمد * وأمر التوحيد، وقد ورد أنهما يقولان: ما تقول في هذا الرجل؟ وإنما يقولان ذلك من غير تعظيم وتفخيم ليتميز الصادق في الإيمان من المرتاب، فيجيب الأول، ويقول الثاني: لا أدري فيشقى شقاء الأبد؛ وهذا السؤال خاص بهذه الأمة، وقيل: كل نبيّ مع أمته كذلك؛ وهذا السؤال هو عين فتنة القبر، وقيل: هي التلجلج في الجواب؛ وقيل: هي ما ورد من حضور إبليس في زاوية من زوايا القبر مشيراً إلى نفسه بأنه أنا عند قول الملك للميت: من ربك؟ مستدعياً منه جواباً بهذا ربي، ولم يثبت حضور النبي * ولا رؤية الميت له عند السؤال.

177-{من لايسأل في قبره}

ويستثنى من عموم قول الناظم "سؤالنا" من ورد الأثر بعدم سؤاله كالأنبياء، فالحق أنهم لا يسألون، وقيل: يسألون عن جبريل والوحي الذي أنزل عليهم، ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأعظم محل خلاف، وكالصديقين والشهداء، والمرابطين، والملازمين لقراءة تبارك الملك كل ليلة[1] من حين بلوغ الخبر لهم، والمراد بالملازمة: الإتيان بها في غالب الأوقات، فلا يضر الترك مرة بعذر، سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك، وهكذا سورة السجدة فيما ذكره بعضهم، وكذا من قرأ عند موته ×قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ÷ (الإخلاص:1)[2] ومريض البطن[3]، والميت بالطاعون أو بغيره في زمنه صابراً محتسباً[4]،

---

1 أخرج الترمذي في فضائل القرآن برقم (2890) عن ابن عباس عن النبي * أنه قال في سورة الملك: =هي المانعة هي المنجية تنجيه من عذاب القبر+ وقال حديث غريب من هذا الوجه، وراجع ابن حبان كتاب الرقاق برقم (787، 788).

2 قال القرطبي في التذكرة (110): روى أبو نعيم من حديث أبي العلاء يزيد بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال: قال رسول الله * =من قرأ ×قل هو الله أحد÷ في مرضه الذي يموت فيه لم يفتن في قبره وأمن من ضغطة القبر .... الحديث+ وقال هذا حديث غريب.

3 أخرج الترمذي في الجنائز برقم (1064) عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: =من قتله بطنه لم يعذب في قبره+

4 أخرج البخاري في الطب برقم (5734) عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت النبي * عن الطاعون، فأخبرها: =أنه كان عذاباً يبعثه الله على من شاء فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس عبد يقع في ا لطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر الشهيد+. وبرقم (5733) (المَبْطُونُ شهيد، والمطعون شهيد).

والميت ليلة الجمعة أو يومها[1]، إلى غير ذلك، والراجح أن غير الأنبياء وشهداء المعركة يسئلون سؤالاً خفيفاً وبعضهم أخذ بظاهر ذلك،[2] والظاهر –كما جزم به جلال السيوطي وغيره- اختصاص السؤال بمن يكون مكلفاً بخلاف الأطفال، والظاهر أيضاً عدم سؤال الملائكة، وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم وعموم أدلة السؤال لهم، وحكمة السؤال: إظهار ما كتمه العباد من إيمان أو كفر أو طاعة أو عصيان؛ فالمؤمنون الطائعون يباهي الله بهم الملائكة، وغيرهم يفضحون عند الملائكة.

(قوله ثم عذاب القبر) عطف على قوله "سؤالنا" لمشاركته له في حكمه الآتي وهو الوجوب، وإنما أضيف إلى القبر لأنه الغالب، وإلا فكل ميت أراد الله تعذيبه عذب، قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رماداً وذرى في الريح، ولا يمنع من ذلك كون الميت تفرقت أجزاؤه، والمعذب البدن والروح جميعاً باتفاق أهل الحق، وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرّام وطائفة وقالوا: المعذب ا لبدن فقط، ويخلق الله فيه إدراكاً بحيث يسمع ويعلم ويلتذ ويتألم.

ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين، ويدوم على الأولين، وينقطع عن بعض عصاة المؤمنين وهو من خفت جرائمهم من العصاة فإنهم يعذبون بحسبها، وقد يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك كما قاله ابن القيم، وكل من كان لا يسئل في قبره لا يعذب فيه أيضاً.

ومن عذاب القبر: ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله * يقول: =يسلط الله على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنيناً تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة، لو أن تنيناً منها نفخ على الأرض ما أنبتت خضراء+[3] والتنين –بكسر المثناة الفوقية وتشديد النون –وهو أكبر الثعابين، قيل: وحكمة هذا العدد أنه كفر بأسماء الله الحسنى، وهي تسعة وتسعون، ومن عذابه أيضاً ضغطته، وهي التقاء حافتيه، وورد أن الأرض تضمه حتى تختلف أضلاعه ولا ينجو منه أحد ولو صغيراً، سواء كان صالحاً أو طالحاً[4] إلا الأنبياء، وإلا فاطمة بنت

---

1 أخرج الترمذي في الجنائز برقم (1074) عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله *: =ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر+ وقال حديث غريب وإسناده غير متصل.

2 وهو عدم السؤال في جميع من تقدم.

3 أخرج أصل الحديث أبو يعلى في مسنده برقم (1329) عن أبي سعدي الخدري موقوفاً وأخرجه أحمد (38/3) والدارمي في الرقاق برقم (2815) والترمذي في كتاب صفة يوم القيامة برقم (2460) وغيرهم. وفيه سبعون تنينا.

4 أخرج أحمد (55/6) عن عائشة عن النبي * قال: =إن للقبر ضغطة، لو كان أحد نجى منها نجى منها سعد بن عبادة+ قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (359/5) إسناده جيد.

أسد[1]، وإلا من قرأ سورة الإخلاص في مرضه، ولو نجا منه أحد لنجا منه سعد بن معاذ الذي اهتز عرش الرحمن لموته[2].

(قوله نعيمه) أي ونعيم القبر، فهو معطوف على ما تقدم بإسقاط حرف العطف، ويكون للمؤمنين لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر، وإنما أضيف إلى القبر لأنه الغالب، وإلا فلا يختص بالقبور ولا يختص بمؤمني هذه الأمة ولا بالمكلفين، ومن نعيمه توسيعه سبعين ذراعاً عرضاً وكذا طولاً، ومنه أيضاً فتح طاقة فيه من الجنة، وامتلاؤه بالريحان، وجعله روضة من رياض الجنة، وجعل قنديل -بفتح القاف[3]- فيه فينوِّر له قبره كالقمر ليلة البدر[4]، وقد ورد أن الله تعالى أوحى إلى موسى: "تعلم الخير وعلمه للناس فإني منوّر لمعلم العلم ومتعلمه قبورهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم[5]" وعن عمر مرفوعاً: =من نوّر في مساجد الله نوّر الله له في قبره+[6] وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء.

(قوله واجب) بسكون الباء للوزن، وهو خبر قوله "سؤالنا" وما عطف عليه، فكل واحد من الثلاثة المذكورة واجب سمعاً لأنه أمر ممكن أخبر به الصادق، وكل ما هو كذلك فهو واجب وهذا ما عليه أهل السنة وجمهور المعتزلة، وأنكرت الملحدة كلاً من هذه الثلاثة.

(قوله كبعث الحشر) أي بعث الناس للحشر؛ فالإضافة على معنى اللام والتشبيه في الوجوب. والبعث عبارة عن إحياء الموتى وإخراجهم من قبورهم بعد جمع الأجزاء الأصلية وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره[7]، ولو قطعت قبل موته بخلاف التي ليس من شأنها ذلك كالظفر.

---

1 روى حديث التخفيف عنها من ضغطة القبر الطبراني في الأوسط قاله الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب المناقب برقم (15400) وقال فيه سعد ابن الوليد ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.

2 أخرج البخاري في مناقب الصحابة برقم (3592) عن جابر قاله سمعت النبي *، يقول: =اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ.

3 قوله قنديل بفتح القاف" الصواب كسرها كما في القاموس.

4 أخرج ابن حبان في صحيحه في كتاب الجنائز برقم (3122) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله *قال: =إن المؤمن في قبره لفي روضة خضراء، ويرحب له قبره سبعون ذراعاً، وينور له كالقمر ليلة البدر ..+ الحديث

5 أخرجه أحمد في الزهد (68) وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (73/1) عن كعب.

6 قال في العلل المتناهية (404/1) رقم (681): هذا حديث لا يصح.

7 قوله بعد جمع الأجزاء الأصلية، وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره.

يعني أن بدن الإنسان يركب يوم القيامة من أجزائه الأصلية التي كانت في بدنه في الدنيا من أول خلقه إلى آخر عمره، وليس تركبه من كل أجزاء البدن الأصلية والفضلية.

وقضية التركب من الأجزاء الأصلية قال بها المتكلمون تخلصاً من الإشكال الذي أورده عليهم الفلاسفة القائلون بأن الحشر روحاني وليس بجسماني، فأوردوا على المسلمين القائلين

والحشر عبارة عن سوقهم جميعاً إلى الموقف، وهو الموضع الذي يقفون فيه من أرض القدس المبدلة التي لم يعص الله عليها لفصل القضاء بينهم، ولا فرق في ذلك بين من يجازي وهو الإنس والجن والملك، وبين من لا يجازى كالبهائم والوحوش على ما ذهب إليه المحققون، وصححه النووي؛ وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى، وهذا ظاهر في الكامل، وأما السقط وهو الذي لم تتم له ستة أشهر؛ فإن ألقي بعد نفخ الروح فيه أعيد بروحه، ويصير عند دخول الجنة كأهلها في الجمال والطول، وإن ألقي قبل نفخ الروح فيه كان كسائر الأجسام التي لا روح فيها كالحجر، فيحشر ثم يصير تراباً.

بأن الحشر روحاني جسماني إشكالاً قوياً لم يستطع المتكلمون التخلص عنه إلا بالقول بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية فقط.

صورة الإشكال أنه إذا فرضنا أن إنساناً أكل إنساناً آخر بجميع أجزائه وصارت أجزائه جزءاً من الآكل، فأجزاء المأكول التي صارت أجزاء من الآكل أين تعاد إن قلنا تعاد في الأكل بقي المأكول بدون أجزاء يعاد بها وإن قلنا يعاد في المأكول فلم يعد الآكل بجميع أجزائه، فأجاب المتكلمون عن هذا الإشكال بأن المعاد للحشر ليس كل أجزاء الميت بل أجزائه الأصلية، والأجزاء الأصلية للمأكول يحفظها الله عن أن تصير أجزاء أصلية للآكل فالأجزاء الأصلية لكل إنسان معلومة لله تعالى ومتمايزة عنده عن الأجزاء الأصلية لما عداه من الناس، يحفظها الله تعالى عن أن تصير أجزاء أصلية لإنسان آخر ولعل هذا هو الذي قصده المتكلمون إي إن الأجزاء الأصلية لواحد لا تصير أجزاء أصلية لآخر ولا تعاد في آخر، ولم يقصدوا أن الإنسان يعاد بأجزائه الأصلية فقط ولم يضم إليها أجزاء أخر، وذلك لمخالفة هذا الأخير لما ورد في كثير من الأحاديث الصحيحة من عظم أبدان أهل الجنة والنار.

ثم رأيت تاج الدين السبكي صرح بهذا، قال في شرحه لعقيدة ابن الحاجب: لا يقال: الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع أن المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لابد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا.

لأنا نقول: الأجزاء الأصلية هي المعادة لكن القادر المختار كما أنه بقدرتِه مد مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية (في الدنيا)، فهو قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء اختراعية حتى تحصل الهيئة.

ثم أورد السبكي إشكالاً آخر وأجاب عنه، فقال:

فإن قيل: الشيء مع الشيء غيره مع شيء آخر، وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق، بل هو مثله لا عينه، مع أن الإجماع على إعادة العين.

قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينية إذ لو لم يُرَد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الإنسان المفارق، بل مثله، لما ثبت أن الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أحد، وأن المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام، وهو صحيح.

وبهذا التحقيق صح ما يؤخذ من إطلاق بعض أهل السنة كحجة الإسلام والعز بن عبد السلام من أن المعاد مثل البدن، مع اتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه، وأن المراد بكون ذلك البدن عيناً هو البدن المركب من الأجزاء الأصلية الباقية من أول تعلق الروح إلى انفصالها في الدنيا، والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء المزادة عليه الاختراعية فلا تعارض، انتهى. نقله الزبيدي في الإتحاف 215/2.

وأول من تنشق عنه الأرض نبينا *[1]؛ فهو أول من يبعث وأول وارد المحشر، كما أنه أول داخل الجنة[2]، وبعده سيدنا نوح كما ورد لكن ورد أن بعده * أبا بكر، وحمل على أنه بعد الأنبياء.

ومراتب الناس في الحشر متفاوتة، فمنهم الراكب وهو المتقي، ومنهم الماشي على رجليه وهو قليل العمل، ومنهم الماشي على وجهه وهو الكافر[3].

وهذا الحشر المذكور هنا هو أحد أنواع الحشر من حيث هو[4]. ثانيها: صرف الناس من الموقف إلى الجنة أو النار، وهذان النوعان في الآخرة، ثالثها: إخراج اليهود من جزيرة العرب إلى الشام وهو المذكور في قوله تعالى: ×هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ÷ (الحشر: من الآية2) رابعها سوق النار التي تخرج من أرض عدن اليمن للكفار وغيرهم من كل حي قرب قيام الساعة إلى المحشر، فتبيت معهم حيث باتوا، وتقيل معهم حيث قالوا، فتدور الدنيا كلها وتطير ولها دويٌّ كدويّ الرعد القاصف[5]، وحكمتها الامتحان والاختبار، فمن علم أنها مرسلة من عند الله وانساق معها سلم منها، ومن لم يكن كذلك أحرقته وأكلته، وبعد سوقها لهم إلى المحشر يموتون بالنفخة الأولى بعد مدّة، وهذان النوعان في الدنيا، فأنواع الحشر أربعة، وجعلها الشيخ محيي الدين كثيرة جداً، وعدّ منها حشر الذرّ يوم ×أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ÷ (الأعراف: من الآية172) وغير ذلك، انظر: اليواقيب للشعراني.

---

1 أخرج مسلم في الفضائل برقم (2278) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفع+.

2 أخرج مسلم في الإيمان برقم (197) عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله *: =آتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح، فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك.

3 أخرج الترمذي في التفسير برقم (3142) عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف: صنفاً مشاة، وصنفاً ركباناً، وصنفاً على وجوههم...+ الحديث، وقال حديث حسن.

4 أي من حيث هو حشر بصرف النظر عن كونه في الآخرة أو في الدنيا.

5 حديث خروج النار من قعر عدن وحشرها الناس رواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة برقم (2901) وابن ماجه في الفتن برقم (4055) وأبو داود في الملاحم برقم (4311) وغيرهم بألفاظ متقاربة.

178-{هل يعاد البدن عن عدم أو عن تفريق}

97- وقل يعاد الجسم بالتحقيق ## عن عدم وقيل عن تفريق

(قوله وقل) أي قولاً نفسياً أو عقلياً[1] كما قاله في كبيره، وقال الشارح: قولاً مطابقاً لاعتقادك ويغني عنه ما تقدم، فالمراد بالقول هنا: الاعتقاد، وقوله "يعاد الجسم" أي يعيده الله تعالى بعينه فالجسم الثاني المعاد هو الجسم الأول بعينه لا مثله، وإلا لزم أن المثاب أو المعذب غير الجسم الذي أطاع أو عصى، وهو باطل بالإجماع. وقوله: "بالتحقيق" متعلق "بقل" أو "بيعاد" فالمعنى على الأول: قولاً ملتبساً بالتحقيق الذي هو إثبات الحكم بالدليل في أشهر إطلاقاته، ففيه إشارة إلى أن هذا القول عن دليل لا من قبيل الرأي: والمعنى على الثاني: إعادة ملتبسة بالتحقيق أي إعادة محققة لا مشكوكاً فيها.

وقوله "عن عدم" أي بعد عدم؛ فـ"عن" بمعنى "بعد" وقال الشارح: إعادة ناشئة عن عدم؛ لكن لا معنى لكون الإعادة ناشئة عن العدم[2]، فيصير الجسم معدوماً بالكلية إلا عجب الذنب، ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولاً. قال تعالى: ×كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ÷ (الأعراف: من الآية29) وقوله "وقيل عن تفريق" أي بعد تفريق، فـ "عن" بمعنى "بعد" كما تقدم، فعلى القول الأول يذهب الله العين والأثر جميعاً ثم يعيد الجسم كما كان، وعلى القول الثاني يفرّق الله أجزاء الجسم بحيث لا يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال[3]، والصحيح القول الأول ولذا قدّمه المصنف جازماً به، وحكى مقابله بصيغة التمريض.

---

1 لعل المراد بالقول النفسي الألفاظ المتخيلة في النفس أو حصول معانيها فيها وبالقول العقلي الاعتقاد. وعلى الأول المراد أيضاً الاعتقاد كما سيأتي عن الشارح.

2 أقول له معنى، وأي معنى، وهو أن الإعادة عن العدم لا عن مادة سابقة.

3 الظاهر أن القائل بالتفريق يقول بالتفريق العرفي الذي يفهمه أهل اللغة من لفظ التفريق، وهذا لا يلزم فيه أن لا يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال.

98- محضين لكن ذا الخلاف خصا ## بالأنبياء ومن عليهم نُصّا

وقوله "محضين" صفة "عدم، وتفريق" أي عدم محض وتفريق محض، فمعنى محضية العدم: خلوصه من شائبة الوجود لجزء ما، ومعنى محضية التفريق: خلوصه من شائبة الاتصال في أجزائه. دفع المصنف بذلك توهم أن المراد بالعدم عند القائلين به العدم العرفي الصادق بوجود جزء ما من أجزائه، وأن المراد بالتفريق عند القائلين به التفريق العرفي الصادق باتصال بعض أجزائه.

179-{لا تأكل الأرض أجسام الأنبياء والشهداء والعلماء العاملين}

(قوله ولكن ذا الخلاف خصا) بألف الإطلاق، وهذا استدرك على إطلاق الخلاف السابق؛ وفي التعبير بالتخصيص تسمح، لأن التخصيص من عوارض العموم والتقييد من عوارض الإطلاق؛ فالمعنى: لكن هذا الخلاف قيد العلماء إطلاقه. وقوله "بالأنبيا" أي بسبب إخراج الأنبياء منه؛ فإن الأرض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقاً[1] فالخلاف في غيرهم وغير من الحق بهم ممن سيأتي. وقوله "ومن عليهم نصاً" بألف الإطلاق: أي ومن نص الشارع على أن الأرض لا تأكل أجسامهم كالشهداء، والمراد بهم: كل مقتول على الحق ولو لم يكن من شهداء المعركة وكالمؤذنين احتساباً: أي ادخاراً لثواب ذلك عند الله تعالى لا لأجرة، وكالعلماء العاملين، وحملة القرآن الملازمين لتلاوته العاملين بما فيه المعظمين له بضبط لسانهم وطهارتهم وآدابهم، إلى غير ذلك مما نقل عن الشارع فإن المسألة توقيفية.

1 أخرج ابن حبان في صحيحه في كتاب الرقائق برقم (900) عن أوس بن أوس قال: قال رسول الله *: =إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة فيه خلق الله آدم وفيها قبض، وفيه النفخة، وفيه الصعقة، فأكثروا علي من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة علي+ قالوا: وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟ فقال: =إن الله جل وعلا حرم على الأرض أن تأكل أجسامنا+ وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة برقم (1046) والإمام أحمد (8/4) وغيرهم.

180-{في إعادة الأعراض قولان}

99- وفي إعادة العرض قولان## ورجحت إعادة الأعيان

(قوله وفي إعادة العرض قولان) لما اختلف القائلون بإعادة الجسم في إعادة العرض الذي كان قائماً به في الدنيا أشار إلى ذلك الاختلاف بقوله "وفي إعادة العرض قولان" فالقول الأول وهو مذهب الأكثرين وإليه مال إمامنا الأشعري أنه يعاد حين إعادة الجسم، لا فرق في ذلك بين العرض الذي يطول بقاؤه كالبياض؛ وبين غيره كالصوت. ولا فرق في ذلك أيضاً بين ما هو مقدور للعبد كالضرب،وبين غيره كالعلم، ولا يلزم أن تكون إعادته بالتلبس به كما كان في الدنيا، بل ما كان من الأعراض الملازمة للذات من بياض ونحوه وطول ونحوه، فإنه يعاد متعلقاً بها وما كان من غير ذلك كضرب وكفر وبقية المعاصي وصلاة وصوم وبقية الطاعات فإنه يعاد مصوّراً بصورة جسمية، لكن الحسنات في صورة حسنة والسيئات في صورة قبيحة، هذا هو الظاهر.

فإن قيل: يلزم على ذلك اجتماع المتنافيات كالطول والقصر والكبر والصغر. أجيب بأن إعادة العرض ليست دفعية بل على التدرج حسبما كانت في الدنيا، لكن يمرّ عليه جميع الأعراض كلمح البصر، وربك على كل شيء قدير، والقول الثاني: امتناع إعادته مطلقاً، فيوجد الجسم بعرض آخر فإنه لا ينفك عقلاً عن عرض، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً (قوله ورجحت إعادته الأعيان) أي ورجح جماعة من العلماء إعادة الأعراض بأعيانها. أي بأشخاصها وأنفسها فالمراد بالأعيان: الأشخاص والأنفس: أي شخص العرض ونفسه، فيعاد العرض الذي كان في الدنيا لا عرض آخر مغاير له، بل يعاد بعينه.

100- وفي الزمن قولان[1] والحساب ## حق وما في حق ارتياب

(قوله وفي الزمن قولان) أي وفي إعادة الزمن قولان، أحدهما –وهو الأرجح: أنه يعاد جميع أزمنة الأجسام التي مرت عليها في الدنيا لتشهد للإنسان وعليه بما وقع فيه من الطاعات والآثام وثانيهما امتناع إعادته لاجتماع المتنافيات كالماضي والحال والاستقبال[2]. وأجاب عن ذلك القائلون بالقول الأول بأن إعادته ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت عليه في الدنيا، لكن في أسرع وقت

181-{الحساب حق}

(قوله والحساب حق) أي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، ففي الكتاب ×سَرِيعُ الْحِسَابِ÷ (البقرة: من الآية202) وفي السنة =حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا+[3]. وأجمع المسلمون عليه، وهو لغة: العدد[4]، واصطلاحاً: توقيف الله الناس على أعمالهم خيراً كانت أو شراً، قولاً كانت أو فعلاً تفصيلاً بعد أخذهم كتبها.

ويكون للمؤمن والكافر إنساً وجناً إلا من استثني منهم ففي الحديث: يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً ليس عليهم حساب+ فقيل له: هلا استزدت ربك؟ فقال: =استزدته فزادني مع كل واحد من السبعين ألفاً سبعين ألفاً+ فقيل له: هلا استزدت ربك؟ فقال: =استزدته فزادني ثلاث حثيات بيده الكريمة+ أو كما ورد[5]؛ والثلاث حيثيات: ثلاث دفعات من غير عدد، فهؤلاء يدخلون الجنة بغير حساب، وإذا كان من المؤمنين من

---

1 قوله: وفي الزمان قولان: انظر ما معنى إعادة الزمان. فإن الزمان كما تقدم تحقيقه إما أمر اعتباري انتزاعي كما عليه المتكلمون أو حركات الفلك كما عليه الفلاسفة، أو عبارة عن الليل والنهار كما هو العرف، وعلى القول الأول ليس هو أمراً موجوداً حتى يعاد، وعلى الوجهين الأخيرين موجود لكن بدون مادة وقد عدم، ولا يمكن إعادته، فلو أعيد فالمعاد مثله وليس عينه، فلا يظهر وجه للقول بإعادته. والله تعالى أعلم. ويقال مثل هذا في إعادة الأعراض بل في إعادة الجسم عن عدم أيضاً، لأن المعدوم لا يعاد، ولو وقعت الإعادة فالمعاد مثله وليس عينه، ومن أجل ذلك قال المتكلمون إن البعث يكون بجمع الأجزاء الأصلية ولم يقولوا: إنه يكون بإعادة الأجزاء الأصلية بعد إعدامها، هذا ما ظهر لي. والله تعالى أعلم.

2 لعل مراده ما كان ماضياً وحالاً واستقبالاً، وإلا فحين الإعادة قد صارت هذه الأزمنة كلها ماضية فالمراد حينئذ اجتماع الأزمنة المختلفة وهي متنافية.

3 هذا من كلام عمر رضي الله تعالى عنه رواه عنه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (16307) وابن المبارك في الزهد برقم (306) وأحمد في الزهد برقم (631) وغيرهم.

4 هكذا في النسخ والصواب: العدّ.

5 أقرب الروايات إلى ما أورده الشارح ما أخرجه الترمذي في كتاب صفة يوم القيامة الباب (13) برقم (2437) عن أبي أمامة قال: سمعت رسول الله * يقول: =وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي بغير حساب سبعين ألفاً لا حساب عليهم ولا عذاب مع كل ألف سبعون ألفاً، وثلاث حثيات من حثياته+ وقضية إدخال طائفة من المؤمنين الجنة بغير حساب قد ورد فيها أحاديث مخرجة في الصحيحين منها ما أخرجه البخاري في كتاب الطب برقم (5705) ومسلم في كتاب الإيمان برقم (316) والشارح رحمه الله قد أورد الحديث بالمعنى أو جمع بين عدة من الأحاديث.

يكون أدنى إلى الرحمة فيدخل الجنة من غير حساب، وكان من الكافرين من يكون أدنى إلى الغضب فيدخل النار من غير حساب، فطائفة تدخل الجنة بلا حساب، وطائفة تدخل النار بلا حساب، وطائفة توقف للحساب، فلا تنافي بين النصوص في مثل ذلك.

وقد اختلف في المراد بتوقيف الله الناس على أعمالهم: فقيل المراد به أن يخلق الله في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب، وهذا قول الفخر. وقيل: المراد به أن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم؛ فيقول: هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها، وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم؛ وهذا القول نقل عن ابن عباس وفيه قصور؛ لأن الحساب غير قاصر على هذا المقدار، وقد ورد أن الكافر ينكر فتشهد جوارحه[1]، وقيل: المراد به أن يكلمهم في شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب وما عليها من العقاب فيسمعهم كلامه القديم، وهذا هو الذي تشهد له الأحاديث الصحيحة[2]، ولا يشغله تعالى محاسبة أحد عن أحد بل يحاسب الناس جميعاً معاً حتى إن كل أحد يرى أنه المحاسب وحده وكيفيته مختلفة: فمنه اليسير، والعسير، والسر، والجهر، والتوبيخ، والفضل، والعدل، وحكمته: إظهار تفاوت المراتب في الكمال، وفضائح أهل النقص؛ ففيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات (قوله وما في حق ارتياب) أي وليس في وقوع حق شك؛ أي لا ينبغي أن يقع فيه ذلك.

---

1 أخرجه مسلم (2969) عن أنس بن مالك.

2 منها ما أخرجه البخاري في التفسير باب: ×وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ ألا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ÷ (هود: من الآية18). برقم (4685) عن ابن عمر قال: سمعت النبي * يقول: =يدنى المؤمن من ربه حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه: تعرف ذنب كذا؟ يقول: أعرف رب، يقول: أعرف، مرتين، فيقول: سترتها في الدنيا، وأغفرها لك اليوم، ثم تطوى صحيفة حسناته، وأما الآخرون أو الكفار فينادى على رؤوس الأشهاد، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم+.

182-{يجزى العبد على السيآت بالمثل، وتضاعف له الحسنات}

101-فالسيئات عنده بالمثل ## والحسنات ضوعفت بالفضل

(قوله فالسيئات عنده بالمثل) أي جزاؤها عنده تعالى مقدّر بمثلها[1] إن جازاه عليها، وله أن يعفو عنها إن لم تكن كفراً، وإلا خلد في النار، والسيئات: جمع سيئة: وهي ما يذم فاعله شرعاً، صغيرة كانت أو كبيرة، وسميت سيئة لأن فاعلها يساء عند المقابلة عليها يوم القيامة، والمراد التي عملها العبد حقيقة أو حكماً بأن طرحت عليه لظلامة الغير بعد نفاد حسناته فإنه يؤخذ من حسنات الظالم ويعطي للمظلوم، فإذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيئات المظلوم ثم قذف بالظالم في النار[2]، وقوله: "والحسنات ضوعفت بالفضل" أي ضاعفها الله تعالى بفضلها لا وجوباً عليه، والحسنات: جمع حسنة: وهي ما يمدح فاعله شرعاً، وسميت حسنة لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها يوم القيامة[3].

والمراد بالحسنات: المقبولة الأصلية المعمولة للعبد، أو ما في حكمها بأن عملها عنه غيره كما إذا تصدق غيرك عنك بصدقة لا المأخوذة في نظير ظلامة، فخرج بالمقبولة: المردودة بنحو رياء فلا ثواب فيها أصلاً، وبالأصلية: الحاصلة بالتضعيف[4] فلا تضاعف ثانياً؛ وبالمعمولة أو ما في حكمها: الحسنة التي هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف، وكذلك من إذا صمم على المعصية ثم تركها فله حسنة من غير مضاعفة. وبقولنا "لا المأخوذة في نظير ظلامة" الحسنة التي يأخذها المظلوم من ظالمه فلا تضاعف والتضعيف من خصائص هذه الأمة. وأما غيرها من الأمم فكانت حسنتهم بواحدة، وأقل مراتب التضعيف عشرة، وقد تضاعف إلى سبعين إلى سبعمائة أو أكثر من

---

1 قوله "بمثلها" أي بعقاب يليق بتلك السيئة، هذا هو المراد من المماثلة، أجهوري. قال الله تعالى: ×وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا÷ (الشورى: من الآية40).

2 أخرج مسلم في كتاب البر والصلة باب تحريم الظلم برقم (2581) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله * قال: =أتدرون ما المفلس+؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: =إن المفلس من أتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم، فطرحت عليه ثم طرح في النار".

3 الأولى لحسنها في نفسها وحسن ما يترتب عليها من الآثار، وذلك لأن التسمية لا تلاحظ فيها أمور الآخرة.

4 قوله "وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف" هذا غير ظاهر؛ لأن تضعيف الحسنة التي هي الطاعة إكثار ثوابها بأن يعطي الله العبد قدراً من الثواب زائداً على الثواب اللائق بتلك الطاعة؛ فالحاصل بالتضعيف إنما هو مقدار من الثواب زائد على المقدار اللائق بتلك الطاعة، وأما الطاعة نفسها فلم تقع فيها زيادة أصلاً؛ فقوله: "وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف" لا يظهر، لأنه ليس لنا حسنة حاصلة بالتضعيف أصلاً، لما علمت من أن التضعيف في ثواب الطاعة لا في نفسها. أجهوري.

غير انتهاء إلى حدّ تقف عنده، وتفاوت مراتب التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية.

183-{تغفر صغائر المؤمن بإجتنابه للكبائر}

102-وباجتناب للكبائر تغفر ## صغائر وجا الوضو يكفر

(قوله وباجتناب للكبائر بسكون الراء لأنه رجز، والمراد باجتناب الكبائر: ما يعم التوبة منها بعد فعلها، لا ما يخص عدم ارتكابها بالمرة، بخلاف التلبس بها من غير توبة؛ والكبائر: هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها. وقوله "تغفر صغائر" أي تكفر الذنوب الصغائر. قال تعالى: ×إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ÷ (النساء: من الآية31) أي الصغائر. وقال *: =ما من عبد مؤمن يؤدي الصوات الخمس ويصوم رمضان ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق =أي يضرب بعضها بعضاً من خلوها- فلا يدخلها أحد حتى يدخلها+[1] والسبع ليست بقيد بل غيرها كذلك، والمراد بها الموبقات السبع وهي: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس بغير حق، وأكل مال البيتيم، وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقدف المحصنات الغافلات. وفي حديث آخر: =الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر+[2].

وقد اتفقوا على ترتب التكفير على الاجتناب، ثم اختلفوا: هل هو قطعي أو ظني؟ فذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى الأوّل، وذهب أئمة الكلام إلى الثاني وهو الحق. واعلم أن غفر الذنب العفو عنه: أي عدم المؤاخذة به إما بستره عن أعين الملائكة مع بقائه في الصحيفة، وإما بمحوه من صحف الملائكة. وحكى بعضهم أن الأوّل هو الصحيح عند المحققين.

(قوله وجا الوضوء) بالقصر للوزن. وقوله "يكفر" أي الصغائر. ومراد المصنف أنه جاء في السنة أن الوضوء يكفر الذنوب؛ ففي الحديث عن عثمان بن عفان قال: سمعت رسول الله * يقول: =لا يسبغ أحد الوضوء إلا غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر+[3] وفي الحديث ايضاً: =من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه –يعني بسوء- غفر له ما تقدم من ذنبه+[4] وفي رواية: =لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلي صلاة إلا غفر له ما بينها وبين الصلاة التي تليها+[5] وذكر الصلاة في هذين الحديثين للترغيب في سنة الوضوء ليزيد ثوابه، وإلا فالتكفير لا يتوقف على الصلاة، كما أخرجه أحمد مرفوعاً: =الوضوء يكفر ما قبله ثم تصير الصلاة

---

1 أخرجه ابن حبان في صحيحه في كتاب الصلاة برقم (1748). والنسائي (8/5) عن أبي سعيد الخدري.

2 أخرجه مسلم في كتاب الطهارة برقم (233). عن أبي هريرة.

3 قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب الطهارة رقم (1216) (237/1) رواه البزار ورجاله موثقون، والحديث حسن إن شاء الله.

4أخرجه البخاري في كتاب الوضوء برقم (159) ومسلم في كتاب الطهارة برقم (226).

5أخرجه البخاري في كتاب الوضوء برقم (160) ومسلم في كتاب الطهارة برقم (227).

نافلة+[1] وأشار المصنف بذلك إلى أنه لا ينحصر تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر، فالوضوء يكفرها أيضاً، وكذلك الصلوات الخمس، وكذلك صوم رمضان، وكذلك الحج المبرور.

فإن قيل: إذا كفر الوضوء لم يجد الصوم ما يكفره وهكذا؛ أجيب بأن الذنوب كالأمراض والطاعات كالأدوية، فكما أن لكل نوع من أنواع الأمراض نوعاً من أنواع الأدوية لا ينفع فيه غيره،كذلك الطاعات مع الذنوب، ويدل له حديث: =إن من الذنوب لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا جهاد ولكن يكفرها السعي على العيال+[2].

وهذا كله في الذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى. وأما المتعلقة بحقوق الآدميين فلا بدّ فيها من المقاصة بأن يؤخذ من حسنات الظالم ويعطى للمظلوم، فإذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيئات المظلوم لكن قد أخرج البزار عن أنس بن مالك مرفوعاً: =من تلا قل هو الله أحد مائة ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله ونادى مناد من قبل الله تعالى في سمواته وفي أرضه: إن فلاناً عتيق الله فمن له قبله تباعاً فليأخذها من الله عز وجل[3]+ وظاهر ذلك تكفير الكبائر بهذا أيضاً وهذه هي العتاقة الكبرى. ومن جملة مكفرات الكبائر: الحج المبرور، لحديث: =الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة+[4] ومن جملتها أيضاً الجهاد، فقد ورد أن الغزو في البر يكفرها إلا التبعات، وفي البحر يكفرها حتى التبعات[5].

---

1 أخرجه الإمام أحمد عن أبي أمامة (351/5) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: طريق أحمد صحيحة.

2 أخرج أبو نعيم في الحلية (235/6) والطبراني في الأوسط برقم (103) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =إن من الذنوب لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا العمرة+ قالوا: فما يكفرها يا رسول الله؟ قال: =الهموم في طلب المعيشة+ قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب البيوع رقم (6239) (64/4): فيه محمد بن سلام المصري قال الذهبي حدث عن يحيى بن بكير بخبر موضوع، قلت: وهذا الحديث رواه عن يحيى بن بكير.

3 نقله الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (294/3) عن تاريخ قزوين للرافعي بلفظ (من قرأ قل هو الله أحد ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله) ونقل أيضا من حديث أنس (من قرأها ألف مرة لم يمت حتى يرى مكانه من الجنة.

4 أخرجه البخاري في أبواب العمرة برقم (1773) ومسلم في كتاب الحج برقم (1349).

5 أقرب حديث وقفت عليه إلى ما أورده الشارح ما أخرجه ابن ماجة في كتاب الجهاد برقم (2778) والطبراني في الكبير رقم (7716) برواية قيس بن محمد الكندي عن عفير بن معدان من حديث أبي أمامة رضي الله تالى عنه قال: سمعت رسول الله * يقول: =... ويغفر لشهيد البر الذنوب كلها إلا الدين، ولشهيد البحر الذنوب كلها والدين.

قال الزين العراقي: عفير بن معدان ضعيف جداً.

184-{اليوم الآخر وهول الموقف حق}

103-واليوم الآخر ثم هول الوقف ## حق فخفف يا رحيم واسعف

(قوله واليوم الآخر: بدرج الهمزة وتسكين الراء؛ و"اليوم" مبتدأ، و"الآخر" صفته و"حق" خبره. واليوم الآخر: هو يوم القيامة، وأوّله من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى على الصحيح. وقيل: إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار والنار، وسمي باليوم الآخر لانه آخر أيام الدنيا، بمعنى أنه متصل بآخر أيام الدنيا لأنه ليس منها حتى يكون آخرها، وسمي بيوم القيامة لقيام الناس من قبورهم وقيامهم بين يدي خالقهم وقيام الحجة لهم وعليهم، وله نحو ثلثمائة اسم.

و(قوله ثم هول الموقف) أي الهول الحاصل في الموقف، فهو من إضافة الشيء إلى مكانه، والمراد بهول الموقف: ما ينال الناس فيه من الشدائد لطول الموقف، قيل ألف سنة كما في آية السجدة[1]، وقيل: خمسين ألف سنة، كما في آية ×سَأَلَ÷ (المعارج: 1)[2] ولا تنافي لأن العدد لا مفهوم له، وهو[3] مختلف باختلاف أحوال الناس، فيطول على الكفار، ويتوسط على الفساق، ويخف على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين[4]، وكإلجام الناس بالعرق الذي هو أنتن من الجيفة حتى تعلو آذانهم ويذهب في الأرض سبعين ذراعاً والناس يكونون فيه على قدر أعمالهم؛ ففي حديث مسلم: =تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل، فيكون الناس على قدر أعمالهم من العرق: فمنهم من يكون إلى كعبه، ومنهم من يكون إلى ركبته، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يلجمه العرق إلجاماً –وأشار عليه الصلاة والسلام إلى فيه+[5] وفسر الميل بمرود المحلكة، وبالمساحة المخصوصة. قال سليم بن عامر: والله ما أدري ما يعني الميل: أمسافة الأرض أو الميل الذي يحتكل به؟ والأوّل أقرب[6]. وحقويه: تثنية

وأخرج نحوه أبو نعيم في الحلية (167/4) وفيه يزيد الرقاشي متروك فالحديث منكر لمخالفته لما أخرجه مسلم في كتاب الإمارة رقم (1886) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله * قال: =يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين+.

1 وهي قوله تعالى: ×يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ÷ (السجدة:5).

2 وهي قوله تعالى: ×تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ÷ (المعارج:4)

.

3 قوله "وهو" الواو بمعنى أو؛ لأنه جواب آخر عن التنافي الواقع بين الآيتين. أجهوري.

4 أخرج ابو يعلى في مسنده رقم (1386) عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قيل: يا رسول الله يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ما أطول هذا! فقال رسول الله *: =والذي نفس محمد بيده إنه لتخفف على المؤمن حتى يكون أخف عليه من صلاة مكتوبة يصليها في الدنيا+ قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب البعث، إسناده حسن على ضعف راويه.

5 أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها برقم (2864) عن المقداد بن الأسود.

6 والظاهر أنه كناية عن شدة قربها وحرارتها.

حقو، وهو الكشح الذي بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، وكسؤال الملائكة لهم عن أعمالهم وتفريطهم فيها. قال تعالى: ×وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ÷ (الصافات:24) وكشهادة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلد والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام.

ولا ينال شيء مما ذكر الأنبياء والأولياء ولا سائرَ الصلحاء، لقوله تعالى: ×لا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ÷ (الأنبياء: من الآية103) فهم آمنون من عذاب الله، لكنهم يخافون ربهم خوف إجلال وإعظام.

(قوله حق) أي ثابت لا محالة، فيجب الإيمان به لوروده في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين عليه.

185-{علامات الساعة ووجوب الإيمان بها}

وكذا يجب الإيمان بعلاماته المتواترة؛ فمن علاماته الصغرى ما قد وقع ومنها ما لم يقع، وعلاماته الكبرى عشرة[1]، أولها: ظهور المهدي، ثم خروج الدجال، ثم نزول عيسى ابن مريم، ثم خروج يأجوج ومأجوج، وخروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمناً فيضيئ وجهه، وبين عيني الكافر كافراً فيسوّد وجهه، وطلوع الشمس من مغربها، وظهور الدخان يمكث في الأرض اربعين يوماً يخرج من أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصير كالسكران، ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام. وخراب الكعبة على أيدي الحبشة بعد موت عيسى، ورفع القرآن من المصاحف والصدور. ورجوع أهل الأرض كلهم كفاراً، و(قوله فخفف يا رحيم واسعف) بوصل الهمزة للضرورة فإنها همزة قطع: أي خفف يا رحيم هوله وأعنا عليه. ومن أسباب تخفيفه والإعانة عليه: قضاء الحوائج للمسلمين وتفريج الكرب عنهم، وإشباع الجائع، وإيواء ابن السبيل.

---

1 أخرج مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة برقم (2901) عن حذيفة بن أسيد الغفاري قال: اطلع علينا رسول الله * ونحن نتذاكر. فقال: =ما تذكرون؟+ قالوا: نذكر الساعة. قال: =إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات+ فذكر الدخان والدجال والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم.

ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب الفتن وأشراط الساعة من كتب السنة المشرفة والكتب المؤلفة في أشراط الساعة.

186-{أخذ العباد الصحف حق}

104-وواجب أخذ العباد الصحفا ## كما من القرآن نصاً عرفا

(قوله وواجب أخذ العباد الصحفا) "واجب" خبر مقدم" "وأخذ العباد" مبتدأ مؤخر، والأصل: وأخذ العباد الصحفا واجب: أي سمعاً لوروده كتاباً وسنة، ولانعقاد الإجماع عليه، فيجب الإيمان به، ومن أنكره كفر؛ والمراد من الصحف: الكتب التي كتبت فيها الملائكة ما فعله العباد في الدنيا، والأحاديث صريحة الظواهر في أن كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة مع أنها كانت متعددة في الدنيا كما يدل عليه حديث: =ما من مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة، فإذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهي سوداء مظلمة، وإذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلألأ[1]+ وقد اختلف فقيل: توصل صحف الأيام والليالي، وقيل: ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة.

فإن قيل: إذا كان كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة، فلم جمعها المصنف؟ أجيب بأنه جمعها في مقابلة جمع العباد، فهو من مقابلة الجمع بالجمع، فتقسم الآحاد على الآحاد، وظواهر الآيات والآحاديث شاهدة بعمومه لجميع الأمم، نعم الأنبياء لا يأخذون صحفاً، وكذا الملائكة لعصمتهم، ومن يدخل الجنة بغير حساب ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، ولم يذكر المصنف من يدفع الصحف للعباد.

وقد ورد أن الريح تُطيِّرها من خزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة عنق صاحبها[2]، وورد أيضاً أن كل أحد يدعى فيعطى كتابه، فحصل التعارض بين الروايتين، وجمع بينهما بأن الريح تطيرها أولاً من الخزانة فتتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم في أيديهم؛ فالمؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه، والكافر يأخذه بشماله من وراء ظهره. وأما المؤمن الفاسق فجزم الماوردي بأنه يأخذه بيمينه. قال: وهو المشهور، ثم حكى قولاً بالوقف، قال: ولا قائل أنه يأخذه بشماله. وفي كلام بعضهم: أن هناك قولاً بأنه يأخذه بشماله. واختلف: فقيل يأخذه قبل دخول النار، وقيل: بعد خروجه منها.

وأول من يعطى كتابه بيمينه مطلقاً عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد، وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد لأنه أول من بادر النبي * بالحرب يوم بدر. وقد روي أنه يمدّ يده ليأخذه بيمينه فيجذبه ملك فيخلع يده، فيأخذه بشماله من وراء ظهره. (قوله كما من القرآن نصاً عرفا) أي كالأخذ الذي عرف من القرآن حال كونه منصوصاً، فـ"نصاً" بمعنى منصوصاً، حال من ضمير "عرفا" المبني للمفعول، وهو صلة الموصول، و"من القرآن" متعلق به قدم عليه لاستقامة الوزن؛ وذلك كقوله تعالى: ×فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَأُوا كِتَابِيَهْ، إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ÷ (الحاقة:19-20) ×وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ

---

1 لم أجده.

2 أخرجه العقيلي في الضعفاء (466/4) من طريق نعيم بن سالم عن أنس قال ابن حيان في المجروحين (145/3) نعيم بن سالم يضع الحديث عن أنس بن مالك، وروي عنه نسخة موضوعة.

فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ، وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ، يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ÷ (الحاقة: 25-27) فيقول الأول لأهل المحشر فرحا: ×هَاؤمِ÷ أي خذوا، فهو اسم فعل لجماعة الذكور ×اقْرَأُوا كِتَابِيَهْ، إِنِّي ظَنَنْتُ÷ أي علمت، لأنه جازم: ×أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ÷ ويقول الثاني لما يرى من سوء عاقبته ×يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ، وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ، يَا لَيْتَهَا÷ أي الموتة التي ماتها ×كَانَت القَاضِيَةَ÷ أي القاطعة لأمره فلم يبعث بعدها، وكقوله تعالى: ×وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ، فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوراً، وَيَصْلَى سَعِيراً÷ (الانشقاق: 9-12) وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقة وهو الراجح، وقيل مجاز عن علم كل أحد بما له وعليه، ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أمياً، لكن من الآخذين من لم يقرا كتابه ذهولاً ودهشة لاشتماله على القبائح، والمؤمن يأتيه كتابه أبيض بكتابة بيضاء ويأخذه بيمينه فيقرئه فيبيض وجهه، والكافر يأتيه كتابه أسود بكتابة سوداء فيقرؤه فيسوّد وجهه كما ذكره المصنف في كبيره، والذي ذكره الشيخ عبد السلام أن أول سطر من صحيفة المؤمن أبيض فإذا قرأه ابيضّ وجهه والكافر بضدّ ذلك. انتهى، ويمكن ترجيع كلامه لكلام والده بأن يقال: لا مفهوم لقوله: أوّل سطر، بل مثله الباقي فتأمل.

105-ومثل هذا الوزن والميزان ## فتوزن الكتب أو الأعيان

187-{الوزن والميزان حق}

(قوله ومثل هذا الوزن والميزان) أي ومثل أخذ العباد الصحف في الوجوب السمعي: وزن أفعال العباد والميزان. وهو ميزان واحد على الراجح له قصبة وعمود وكفتان كل واحدة منهما أوسع من طباق السموات والأرض، وجبريل آخذ بعموده الناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه، ومحله بعد الحساب. وقيل: لكل عامل موازين يوزن بكل منها صنف من عمله، ويدل على الوزن قوله تعالى: ×وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ÷ (الأعراف: من الآية8) وعلى الميزان قوله تعالى: ×وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ÷ (الأنبياء: من الآية47) وقوله تعالى: ×فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ÷ (المؤمنون: 102-103) وخفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا، وقيل على عكس صورته في الدنيا، فالثقيل يصعد إلى الأعلى، والخفيف ينزل إلى أسفل، لقوله تعالى: ×وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ÷ (فاطر: من الآية10) والجمع فيما ذكر للتعظيم، على المشهور من أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال؛ وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر، فيجب الإيمان به ونمسك عن تعيين حقيقته، ولا يكون الوزن في حق كل أحد، لأنه لا يكون للأنبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب، فإنه فرع عن الحساب، ولا مانع من وزن سيئات الكفار ليجازوا عليها بالعقاب، فقوله تعالى ×فلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً÷ (الكهف: من الآية105) معناه: لا نقيم لهم يوم القيامة وزناً نافعاً[1].

فإن قيل وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهر إذ له من الحسنات ما يقابل السيئات، وأما الكفار فليس لهم حسنات حتى تقابل بهم سيئاتهم! أجيب بأنه يكون منهم صلة الرحم ومواساة الناس وعتق المماليك ونحوها من الأعمال التي لا تتوقف صحتها على نية، فتُجعل هذه الأمور –إن صدرت منهم- في مقابلة سيئاتهم غير الكفر[2]، أما هو فلا فائدة في وزنه، لأن عذابه دائم، وفي كلام القرطبي ما يصرح بوزنه حيث قال: فتجمع له هذه الأمور وتوضع في ميزانه –يعني الكافر- فيرجح الكفر بها[3].

188-{والموزون قيل هي كتب الأعمال ، وقيل هي الأعمال نفسها}

(قوله فتوزن الكتب أو الأعيان) أشار بذلك إلى اختلاف العلماء في الموزون، فذهب جمهور المفسرين إلى أن الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد، بناء

---

1 التحقيق أن عدم إقامة الوزن كناية عن الحقارة وعدم المبالاة، يقال: لا يقام لفلان وزن، أو لا يقام لكلامه وزن كناية عن الحقارة وعدم الاعتداد والمبالاة به أو بكلامه ويؤيده ما أخرجه البخاري في التفسير رقم (4729) ومسلم في كتاب صفات المنافقين رقم (2785) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن رسول الله * قال: =إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة+ وقال: =اقرؤوا إن شئتم ×فلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً÷ (الكهف: من الآية105).

2 فيخفف عنهم بذلك. راجع تفصيل المسألة والخلاف فيها فتح الباري (49/9).

3 راجع التذكرة للقرطبي (239-240).

على أن الحسنات مميزة بكتاب والسيئات بآخر، ويشهد له حديث البطاقة –بكسر الموحدة- وهي: ورقة صغيرة. وحديثها: ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله * أنه قال: =إن الله يستخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فيُنْشَرُ عليه تسعة وتسعون سجلاً كل سجل منها مد البصر ثم يقول: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: ألك عذر فيقول: لا يارب، فيقول: ألك حسنة؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا لحسنة وإنه لا ظلم عليك؛ فتخرج له بطاقة كالأنملة فيها "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله" فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تظلم، فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل مع اسم الله شيء+[1]وهذا ليس لكل عبد بل لعبد أراد الله به خيراً.

وذهب بعضهم إلى أن الموزون أعيان الأعمال، فتصوّر الأعمال الصالحة بصورة حسنة نوارنية، ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى المعدّة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى، وتصوّر الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدّة للسيئات فتخف، وهذا في المؤمن. وأما الكافر فتخف حسناته وتثقل سيئاته بعدل الله سبحانه وتعالى.

ولا يرد أن في ذلك قلب الحقائق، وهو ممتنع لأن امتناع قلب الحقائق مختص بأقسام الحكم العقلي، فلا ينقلب الواجب جائزاً مثلا، وأما انقلاب المعنى جرماً فلا يمتنع. وقيل: يخلق الله أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها، قيل: وقد يوزن الشخص نفسه، لحديث ابن مسعود[2]: =رجله في الميزان أثقل من جبل أحد+. وفائدة الوزن: جعله علامة لأهل السعادة والشقاوة، وتعريف العباد ما لهم وما عليهم من الخير والشر، وإقامة الحجة عليهم.

---

1 أخرجه ابن حبان في صحيحه كتاب الإيمان رقم (225) والترمذي في كتاب العلم رقم 2639) وابن ماجة في الزهد رقم (4300) والإمام أحمد (213/2).

2 أخرجه أحمد (421/1) وأبو يعلى في مسنده من طريق عاصم بن أبي النجود قال الهيثمي: وهو حسن على ضعفه وبقية رجالها رجال الصحيح.

189-{الصراط حق والناس مختلفون في المرور عليه}

106-كذا الصراط فالعباد مختلف ## مرورهم فسالم ومنتلف

(قوله كذا الصراط) كذا: خبر مقدم، والصراط: مبتدأ مؤخر: أي الصراط مثل المذكور من أخذ العباد الصحف والوزن والميزان في الوجوب السمعي –وهو بالصاد أوبالسين أو بالزاي المحضة أو بالإشمام، وقرئ في السبع بما عدا الزاي المحضة- ومعناه لغة: الطريق الواضح، مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه، لأنه يبتلع المارة. وشرعاً: جسر ممدود على متن جهنم يرده الأوّلون والآخرون حتى الكفار، خلافاً للحليمي حيث ذهب إلى أنهم لا يمرون عليه، ولعله أراد الطائفة التي ترمى في جهنم من الموقف بلا صراط: وشمل ما ذكر، النبيين والصديقيين ومن يدخل الجنة بغير حساب، وكلهم ساكتون إلا الأنبياء فيقولون: اللهم سلم سلم؛ كما في الصحيح[1].

وفي بعض الروايات: أنه أدق من الشعرة وأحدّ من السيف؟ وهو المشهور، ونازع في ذلك العز بن عبد السلام والشيخ القرافي وغيرهما كالبدر الزركشي قالوا: وعلى فرض صحته فهو محمول على غير ظاهره بأن يؤول بأنه كناية عن شدة المشقة وحينئذ فلا ينافي ما ورد من الأحاديث الدالة على قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب فيه. زاد القرافي: والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى، فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات كل طاقة تنفذ إلى طبقة من طبقات جهنم، وقال بعضهم: إنه يدق ويتسع بحسب ضيق النور وانتشاره، فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره، فإن نور كل إنسان لا يتعداه إلى غيره، فلا يمشي أحد في نور أحد، ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين، وطوله ثلاثة آلاف سنة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء. وفي كلام الشيخ الأكبر ما يفيد عدم التعويل على ظاهر هذه الآلاف، مع أن مآله الامتداد للعلوّ حتى يوصل للجنة فإنها عالية جداً؛ وأفاد الشعراني أنه لا يوصل لها حقيقة، بل يوصل لمرجها الذي فيه الدرج الموصل لها. قال: يوضع لهم هناك مائدة. قال: ويقوم أحدهم فيتناول مما تدلي هناك من ثمار الجنة.

وقد ورد به الكتاب: قال تعالى: ×فاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ÷ (يّس: من الآية66) والسنة: قال *: =يضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز+ واتفقت الكلمة عليه في الجملة. أي بقطع النظر عن إبقائه على ظاهره كما هو مذهب أهل السنة، وصرفه عنه كما هو مذهب كثير من المعتزلة؛ فإنهم ذهبوا إلى أن المراد به طريق الجنة وطريق النار. وقيل: المراد به الأدلة الواضحة، وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيما أفنوه وعن شبابهم فيما أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به، وفي حافتيه كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت به.

---

1 حديث الصراط والمرو عليه –وهو حديث طويل- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (806) ومسلم في كتاب الإيمان برقم (182) وأحمد (534-533-276-275/3).

(قوله فالعباد مختلف مرورهم) أي إذا علمت أن الصراط واجب؛ فاعلم أن العباد متفاوت مرورهم عليه في سرعة النجاة وعدمها، فليسوا في المرور عليه على حدّ سواء[1]. (قوله فسالم ومنتلف) أي فمنهم فريق سالم من الوقوع في نار جهنم ومنهم فريق منتلف بالوقوع فيها إما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين، وإما إلى مدة يريدها الله تعالى، ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليهم بالعذاب، والفريق الأوّل هم السالمون من السيئات وأهل رجحان الأعمال الصالحة ممن خصهم الله بسابقة الحسنى وهؤلاء يجوزون كطرف العين[2]، وبعدهم الذين يجوزون كالجواد السابق، وبعدهم الذين يجوزون سعياً ومشياً، وبعدهم الذين يجوزون حبواً، وتفاوتهم في المرور بحسب تفاوتهم في الإعراض عن حرمات الله تعالى؛ فمن كان منهم أسرع إعراضاً عما حرم الله كان أسرع مروراً في ذلك اليوم، والحكمة في مرورهم على الصراط ظهور النجاة من النار، وأن يتحسر الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في المرور.

---

1 المناسب بالمقام وبالمتن أن يقول الشارح: فاعلم أن الناس مختلفون في مرورهم على الصراط في السرعة وعدمها، وفي النجاة منه وعدمه.

2 قوله "وهؤلاء.. إلخ" ظاهر هذا أن الفريق السالم من الوقوع كلهم يمرون كطرف العين وأن بقية الأقسام من يمر كالبرق الخاطف ومن بعده أقسام للفريق المنتلف، وهذا بعيد؛ والمصنف في شرحه جعل هذه الأقسام: من يمر كطرف العين، ومن بعده أقساماً للمؤمنين المارين على الصراط ومن غير نظر إلى السلامة وعدمها. أجهوري.

190-{والعرش والكرسي والقلم والكاتبون واللوح حق}

107- والعرش والكرسي ثم القلم ## والكاتبون اللوح كل حكم

(قوله والعرش) وهو جسم عظيم نوراني علوي. قيل: من نور. وقيل: من زبرجد خضراء. وقيل: من ياقوتة حمراء؛ والأولى الإمساك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها، والتحقيق أنه ليس كروياً بل هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة؛ في الدنيا أربعة، وفي الآخرة ثمان لزيادة الجلال والعظمة في الآخرة، رؤوسهم عند العرش في السماء السابعة، وأقدامهم في الأرض السفلى، وقرونهم كقرون الوعل أي بقر الوحش، ما بين أصل قرن أحدهم إلى منتهاه خمسمائة عام. وقيل: إنه كروي محيط بجميع الأجسام، وهذا خلاف التحقيق.

و(قوله والكرسي) معطوف على العرش، وهو جسم عظيم نوراني تحت العرش ملتصق به فوق السماء السابعة بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام كما نقل عن ابن عباس، والأولى أن نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافاً للحسن البصري.

و(قوله ثم القلم) معطوف على الكسري، وهو جسم نوراني خلقه الله وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة. قيل: هو اليراع وهو القصب؛ والأولى أن نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته.وقوله "والكاتبون" معطوف على القلم، وأقسامهم ثلاثة: الكاتبون على العباد أعمالهم في الدنيا والكاتبون من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم كل عام، والكاتبون من صحف الملائكة كتاباً يوضع تحت العرش.

وقوله "اللوح" معطوف على ما قبله بتقدير حرف العطف؛ فهو مرفوع وليس معمولاً لكاتبين كما قد يتوهم؛ لأن الملائكة لا تكتب فيه؛ بل القلم يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نوراني كتب فيه القلم بإذن الله ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وهو يكتب فيه الآن على التحقيق من أنه يقبل المحو والتغيير؛ ونمسك عن الجزم بحقيقته، وفي بعض الآثار =إن لله لوحاً أحد وجهيه ياقوتة حمراء والوجه الثاني زمردة خضراء" كما في شرح المصنف. وقوله "كل حكم" أي كل من هذه المذكورات ذو حكم؛ فكل واحدة منها لحكم يعلمها الله سبحانه وتعالى وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها، وبعضهم لم يلتزم الحكمة؛ لأن الله تعالى يتصرف بما يشاء ×لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ[1]÷ (الأنبياء: من الآية23) والحكمة هي الأمر الصائب، وهو سر الفعل وفائدته المترتبة عليه.

---

1 لا أدري من هو الذي لم يلتزم الحكمة في أفعال الله تعالى ومخلوقاته نعم قد وقع الخلاف في تعليل أفعاله تعالى، والذين لا يقولون بالتعليل وهم جمهور الأشاعرة متفقون على أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح، فالقول بعدم خلو أفعاله تعالى عن الحكم والمصالح مجمع عليه بين الفريقين، ولا أعلم فيه خلافا، وكيف يتأتى لواحد أن يخالف فيه، ومن أسماه الحسنى الحكيم.

108-لا لإحتياج وبها الإيمان ## يجب عليك أيها الإنسان

(وقوله لا لا حتياج) أي كلٌ مخلوق لحكمة لا لاحتياجه تعالى إلى شيء منها، فلم يخلق العرش للارتقاء ولا الكرسي للجلوس ولا القلم لاستحضار ما غاب عن علمه تعالى، ولا الكاتبين ولا اللوح لضبط ما يخاف نسيانه، وقوله "وبها الإيمان يجب عليك أيها الإنسان" أي بهذه المذكورات كغيرها من كل ما ثبت بصحيح الأحاديث كالحُجُب والأنوار، التصديق يجب عليك أيها الإنسان المكلف، فيجب الإيمان بوجودها شرعاً حسبما علم، تفصيلاً أو إجمالاً، غاية الأمر أن الإيمان بها تعبدي.

191-{الجنة والنار حق، وهما موجوداتان الآن}

109-والنار حق أوجِدَت كالجنة ## فلا تمل لجاحد ذي جنَّةٍ

(قوله والنار حق أوجدت كالجنة) أي والنار التي هي دار العذاب ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة، أوجدها الله فيما مضى، كالجنة التي هي دار الثواب في كونها حقاً وأنها أوجدت فيما مضى، وردّ المصنف بحقيتهما على منكرهما بالمرة كالفلاسفة، وبإيجادها فيما مضى على منكر وجودهما فيما مضى، وأنهما إنما يوجدان يوم القيامة كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين.

ويدل لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام على ما جاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالف؛ فذلك يدل على ثبوت الجنة، ولا قائل بثبوتها دون النار فهي ثابتة أيضاً، والآيات صريحة في ذاك. وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين، كما قيل: آدم كان رجلاً في جنة أي بستان له، على ربوة: أي محل مرتفع؛ فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي.

ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار كما في شرح المقاصد، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش؛ وأن النار تحت الأرضين السبع، والحق تفويض علم ذلك إلى اللطيف الخبير كما في شرح المصنف.

وطبقات النار سبع: أعلاها جهنم وهي لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين، وتصير خراباً بخروجهم منها؛ وتحتها لظى وهي لليهود ثم الحطمة وهي للنصارى، ثم السعير وهي للصائبين وهم فرقة من اليهود، ثم سقر وهي للمجوس، ثم الجحيم وهي لعبدة الأصنام، ثم الهاوية وهي للمنافقين.

وذكر ابن العربي أن هذه النار التي في الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غمست في البحر مرتين، ولو لا ذلك لم ينتفع بها أحد من حرّها وكفى بها زاجراً، وبعد أخذ نار الدنيا منها أوقد عيها ألف سنة حتى ابيبضت، ثم ألف سنة حتى احمرّت، ثم ألف سنة حتى اسودّت، فهي سوداء مظلمة[1]،وحرّها هواء محرق ولا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله. قال تعالى: ×يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ÷ (التحريم:6).

---

1 أخرج الترمذي كتاب صفة جهنم رقم (2591) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي * قال: =أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت، فهي سوداء مظلمة+.

وأخرج مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها رقم (2843) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي * قال: =ناركم هذه التي يوقد بن آدم جزء من سبعين جزءاً من حر جهنم+ قالوا: والله إن كانت لكافية يا رسول الله، قال: =فإنها فضلت عليها بتسعة وستين جزءاً كلها مثل حرها+.

واختلف في الجنة هل هي سبع جنات متجاورة أفضلها وأوسطها الفردوس وهي أعلاها –والمجاورة لا تنافي العلو- وفوقها عرش الرحمن، ومنها تنفجر أنهار الجنة، ويليها في الأفضلية جنة عدن، ثم جنة الخلد، ثم جنة النعيم، جنة المأوى، ودار السلام، ودار الجلال، والجنان كلها متصلة بمقام الوسيلة ليتنعم أهل الجنة بمشاهدته * لظهوره * لهم منها لأنها تشرق على أهل الجنة، كما أن الشمس تشرق على أهل الدنيا، وهذا ما ذهب إليه ابن عباس. أو أربع ورجحه جماعة لقوله تعالى: ×وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ÷ (الرحمن:46) جنة النعيم وجنة المأوى، ثم قال: ×وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَان (الرحمن:62) جنة عدن وجنة الفردوس كما قاله بعض المفسرين، وهذا ما ذهب إليه الجمهور؛ أو جنة واحدة وهذه الأسماء كلها جارية عليها لتحقق معانيها فيها، إذ يصدق على الجميع جنة عدن أي إقامة، وجنة المأوى: أي مأوى المؤمنين، وجنة الخلد ودار السلام، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن، وجنة النعيم لأنها كلها مشحونة بأصنافه (قوله فلا تمل لجاحد) أي تُصْغِ لقول منكر لهما بالمرّة لكفره كالفلاسفة، أو منكر لوجودها فيما مضى لبدعته كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين وقول "ذي جنة" أي صاحب جنون: لأن إنكارهما لا يصدر عن ذي عقل فإنه يؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة.

192-{الجنة والنار دارا خلود}

110-دارا خلود للسعيد والشقي ## معذب منعم مهما بقي

(قوله داراً خلود) أي دارا إقامة مؤبدة. ورد المصنف بذلك على الجهمية وهم منسوبون لجهم –اسم رجل- يقولون بفنائهما وفناء أهلهما وهم كفار، لمخالفتهم للكتاب والسنة، وقوله "للسعيد والشقي".

أي فالجنة دار خلود للسعيد، وهو من مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر، ودخل في السعيد عصاة المؤمنين فدار خلودهم الجنة فلا يخلدون في النار إن دخلوها، بل لا يدوم عذابهم فيها مدة بقائهم، لأنهم يموتون بعد الدخول بلحظة ما يعلم إلا الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها[1]والمراد بموتهم أنهم يفقدون إحساس ألم العذاب لأ أنهم يموتون موتاً حقيقياً بخروج الروح، وبعضهم اختار أنهم يموتون حقيقة.

والنار دار خلود للشقي: وهو من مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الإيمان، ودخل في الشقي: الكافر الجاهل، والمعاند، ومن بالغ في النظر فلم يصل إلى الحق وترك التقليد الواجب عليه، ولا يدخل فيه أطفال المشركين، بل هم في الجنة على الصحيح من أقوال كثيرة، فمنها أنهم في النار، وقيل على الأعراف، إلى غير ذلك من الأقوال وأما أطفال المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور، ومقابله أنهم في المشيئة، وأنكر ذلك القول وهذا في غير أولاد الأنبياء، وأما أولاد الأنبياء ففي الجنة إجماعاً، ولا فرق في السعيد والشقي بين الإنس والجن، ويدل على ما ذكر من أن الجنة دار خلود للسعيد، والنار دار خلود للشقي قوله تعالى: ×فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ...÷ (هود: من الآية105)[2] الآية والمراد بالسموات والأرض في هذه الآية: سقف النار وأرضها، وسقف الجنة وأرضها لا سماء الدنيا وأرضها لتبدلهما.

---

1 أخرج مسلم في كتاب الإيمان رقم (185) عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم -أو قال- بخطاياهم فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحماً أُذِنَ بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنة ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحِبَّة تكون في حميل السيل. والضبائر الجماعات.

قال النووي في شرحه (38/3) معناه أن المذنبين من المؤمنين يميتهم الله إماتة بعد أن يعذبوا المدة التي أرادها الله تعالى، وهذه الإماتة إماتة حقيقية يذهب معها الإحساس ويكون عذابهم على قدر ذنوبهم، ثم يميتهم، ثم يكونون محبوسين في النار من غير إحساس المدة التي قدرها الله تعالى. ثم يخرجون من النار موتى قد صاروا فحمى فيحملون ضبائر ضبائركما تحل الأمتعة ويلقون على أنهار الجنة.

2 الآية بتمامها مع ما بعدها: ×يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ÷ (هود: 105-108).

وقوله "معذب منعم" أي فداخل النار معذب فيها بأنواع العذاب كالزمهرير والحيات والعقارب وغير ذلك وداخل الجنة منعم فيها بأنواع النعيم وأعلاه رؤية وجه الله الكريم. وقوله "مهما بقي" أي مدة بقاء كل من الفريقين في إحدى الدارين. وما يقال يتمرن أهل النار بالعذاب حتى لو القوا في الجنة لتألموا: مدسوس على القوم. كيف وقد قال تعالى: ×فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً÷ (النبأ:30).

{فائدة} الناس يكونون في الموقف على حالتهم التي ماتوا عليها، ثم يدخل المؤمنون الجنة جرداً مرداً أبناء ثلاث وثلاثين سنة طول كل واحد منها ستون ذراعاً وعرضه سبعة اذرع، ثم لا يزيدون ولا ينقصون[1]. وأما أجسام الكفار فختلفة المقادير، حتى ورد أن ضرس الكافر في النار مثل أحد، وفخذه مثل ورقان[2] وهما جبلان بالمدينة كما في شرح المصنف.

---

1 أخرج الإمام أحمد (295/3) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي * قال: =يدخل أهل الجنة جردا مرداً بيضاً جعداً مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين، على خلق آدم ستون ذراعاً في عرض سبع أذرع+ قال الهيثمي في مجمع الزوائد رقم (18658) رواه الطبراني في الصغير والأوسط، وإسناده حسن.

2 أخرج مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها رقم (2851) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =ضرس الكافر أو ناب الكافر مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاث+.

وأخرج أحمد (328/3) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد، وعرض جلده سبعون ذراعاً، وفخذه مثل ورقان، ومقعده من النار مثل ما بيني وبين الربذة+.

193-{يجب الإيمان بالحوض}

111-إيماننا بحوض خير الرسل ## حتم كما قد جاءنا في النقل

(قوله إيماننا بحوض خير الرسل حتم) أي تصديقنا بالحوض الذي يعطاه في الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد * واجب، لكن لا يكفر من أنكره وإنما يفسق، وقد نفته المعتزلة ولذلك أشار المصنف للردّ عليهم بما ذكر. وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب يكون على الأرض المبدلة وهي الأرض البيضاء كالفضة، من شرب منه لا يظمأ أبداً، ترده هذه الأمة، وقد ورد أن لكل نبيّ حوضاً ترده أمته، فعن الحسن مرفوعاً: =إن لكل نبيّ حوضاً وهو قائم على حوضه وبيده عصا يدعو من عرفه من أمته، ألا وإنهم يتباهون أيهم أكثر تبعاً، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً+[1] وفي أثر أن حوضه * أعرض الحيضان وأكثرهم وارداً، وتخصيص حوض نبينا بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر، بخلاف غيره لوروده بالآحاد.

(وقوله كما قد جاءنا في النقل) أي للنص الذي قد ورد إلينا في المنقول عنه *؛ ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: =حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منه فلا يظمأ أبداً+[2] وقد ورد تحديده بجهات مختلفة، ففي رواية لأحمد: =إن الحوض كما بين عدن وعمان+[3] وذلك نحو شهر. وفي رواية الصحيحين: =ما بين صنعاء والمدينة+[4] وذلك نحو شهرين. وفي رواية: =ما بين مكة وأيلة+[5]وذلك نحو شهر كالأولى. وفي رواية لابن ماجه: =ما بين المدينة إلى بيت المقدس+[6] وهو كالذي قبله، فقد تحدث المصطفى بحديث الحوض مرات وذكر فيه تلك الألفاظ المختلفة فكان يخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها، ولا تنافي من حيث تقدير المسافة بنحو شهر في بعض الروايات وبنحو شهرين في بعض آخر، لأن الله سبحانه

---

1 في مجمع الزوائد كتاب البعث رقم (18461) عن سمرة بن جندب رضي الله تعالى عنه أن رسول الله * قال: =إن الأنبياء يتباهون أيهم أكثر أصحاباً من أمته، فأرجو أن أكون يؤمئذ أكثرهم كلهم واردة، فإن كل رجل منهم يؤمئذ قائم على حوض ملآن معه عصا يدعو من عرف من أمته ولكل أمة سيما يعرفهم بها نبيهم+ رواه الطبراني وفيه مروان بن جعد السمري وثقه ابن أبي حاتم وقال الأزدي يتكلمون فيه، وبقية رجاله ثقات. وأخرجه الترمذي مختصرا (2443) وقال: حديث غريب.

2 أخرجه البخاري في الرقاق رقم (6579) ومسلم في الفضائل رقم (2299).

3 المسند (250/5) من حديث أبي أمامة.

4 أخرجه البخاري في الرقاق رقم (6592) ومسلم في الفضائل رقم (2298).

5 رواه أحمد (345/3) قال الهيثمي (18467): رواه أحمد مرفوعاً وموقوفاً في إسناد المرفوع ابن لهيعة ورجال الموقوف رجال الصحيح.

6 أخرج ابن ماجة في الزهد رقم (4301) عن أبي سعيد الخدري أن النبي * قال: =إن لي حوضاً ما بين الكعبة وبيت المقدس، أبيض مثل اللبن، آنيته عدد النجوم، وإني لأكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة+ وفي إسناده عطية العوفي وهو ضعيف. فالمذكور في هذا الحديث الكعبة بدل المدينة.

وتعالى تفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً، فأخبر * بالمسافة القصيرة أولاً ثم أخبر بالمسافة الطويلة، والاعتماد على ما يدل على أطولها[1]، كما أشار إليه النووي، وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا *: =له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء، وله لون كل شرابِ الجنة وطعم كل ثمارها+ وقوله في هذه الرواية "مثل عدد نجوم السماء" لا ينافي قوله في الرواية السابقة "أكثر من نجوم السماء" لاحتمال أنه أخبر أولاً بأنها مثل، ثم أخبر ثانياً بأنها أكثر، ومعنى كونه له لون كل شراب الجنة أن بعضه لونُه أحمر وبعضه لونه أبيض وهكذا، فلا يرد أن فيه الجمع بين الأضداد، وهو ممتنع، ومعنى كونه له طعم كل ثمارها: أن له طعم الخوخ والموز والمشمش وغيرها، فمن يشرب منه يجد طعم ثمار الجنة.

واختلف في محله: فقيل قبل الصراط وهو قول الجمهور وصححه بعضهم، لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشاً فيردون الحوض للشرب منه. وقيل بعده وصححه بعضهم، لأنه ينصب فيه الماء من الكوثر وهو النهر الذي في داخل الجنة، فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة، ولو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصب فيه من الكوثر، وأورد عليه أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يُحتج للشرب منه، وأجيب بأنهم يحبسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتحللوا منها، وهو المسمى بموقف القصاص. وقيل: له * حوضان: حوض قبل الصراط وحوض بعده وصححه القرطبي، وهذا كله لا يجب اعتقاده، وإنما يجب اعتقاد أنه * له حوض ولا يضر الجهل بكونه قبل الصراط أو بعده.

---

1 قوله "والاعتماد على ما يدل على أطوالها" أي على الحديث الدال على أطول تلك النواحي مسافة. وهو أن الحوض ما بين صنعاء والمدينة.

112- ينال شرباً منه أقوام وفوا ## بعهدهم وقل يذاد من طغوا

(قوله ينال شرباً منه أقوام) أي يتعاطى الشرب من ذلك الحوض أقوام، والمراد بهم ما يشمل الذكور والإناث، وأحوالهم في الشرب مختلفة فمنهم من يشرب لدفع العطش، ومنهم من يشرب للتلذذ، ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة، وأطفال المسلمين ذكورهم وإناثهم حول الحوض وعليهم أقبية الديباج ومناديل من نور وبأيديهم أباريق الفضة وأقداح الذهب يسقون آباءهم وأمهاتهم إلا من سخط في فقدهم فلا يؤذن لهم أن يسقوه. وقوله "وفوا بعهدهم" وصف لأقوام: أي وفوا الله تعالى بعهدهم: وهو الميثاق الذي أخذه عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام: ×وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ÷ (الأعراف: من الآية172)[1] قالوا: بلى: أي أنت ربنا، وأول من قال بلى: النبي *. ومعنى وفائهم بعهدهم: أنهم لم يغيروه ولم يبدلوه حتى ماتوا، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف ظاهر الأحاديث من أنه لا يرده إلا مؤمنوا هذه الأمة، لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها.

(قوله وقل يذاد من طغوا) أي وقل قولاً باطنياً -وهو الاعتقاد- يطرد عنه أقوام ظلموا انفسهم بأن غيروا وبدلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم، فالمرتد من المطرودين، ومن أحدث في الدين ما لا يرضاه الله تعالى، ومن خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة على اختلاف فرقهم، والظلمة الجائرون، والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصي، وأهل الزيغ والبدع، لكن المبدل بالارتداد مخلد في النار، والمبدل بالمعاصي في المشيئة، فإن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه.

وظاهر ذلك أن جميع من ذكر لا يشرب منه أبداً، والذي عليه المحققون أن المطرودين عن الحوض قسمان: قسم يطرد حرماناً وهم الكفار فلا يشربون منه أبداً، وقسم يطرد عقوبة له ثم يشرب وهم عصاة المؤمنين فيشربون قبل دخولهم النار على الصحيح.

---

1 الآية بتمامها: ×وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ÷ (الأعراف:172).

194-{شفاعة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حق}

113-وواجب شفاعة المشفع ## محمدٍ مقدماً لا تمنع

(قوله وواجب شفاعة المشفع) أي وواجب سمعاً عند أهل الحق شفاعة المشفع -بفتح الفاء- وهو الذي تقبل شفاعته، وأما بكسرها فهو الذي يقبل شفاعة غيره. والشفاعة لغة: الوسيلة والطلب. وعرفاً: سؤال الخير من الغير للغير.

وشفاعة المولى[1]: عبارة عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيراً قط فيتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد.

وقوله "محمد" بدل من المشفع، دفع به إبهامه، وقوله "مقدماً" أي حال كونه مقدّماً على غيره من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، فهو الذي يفتح باب الشفاعة لغيره كما قال ابن العربي. وفي الصحيحين: =أنا أول شافع وأول مشفع+[2].

وفي كلام المصنف إشارة إلى واجبات ثلاثة؛ فالأول: كونه * شافعاً. والثاني: كونه مشفعاً أي مقبول الشفاعة. والثالث: كونه مقدّماً على غيره؛ فإنه حين يشتدّ الهول ويتمنى الناس الانصراف ولو للنار يلهمون أن الأنبياء هم الواسطة بين الله وخلقه، فيذهبون إلى آم فيقولون له: أنت أبو البشر اشفع لنا فيقول: لست لها لست لها، نفسي نفسي، لا أسأل اليوم غيرها، ويعتذر بالأكل من الشجرة؛ فيذهبون إلى نوح ويسألونه الشفاعة، فيعتذر لهم؛ وهكذا، وبين كل نبيّ ونبيّ ألف سنة؛ فلما يذهبون إلى سيدنا محمد * ويسألونه الشفاعة فيقول: أنا لها أنا لها، أمتي أمتي؛ فيسجد تحت العرش فينادي من قبل الله: يا محمد ارفع رأسك، واشفع تشفع؛ فيرفع رأسه ويشفع في فصل القضاء[3]. وحينئذ يفتح باب الشفاعة لغيره؛ وهذه هي الشفاعة العظمى، وهي مختصة به * قطعاً، وهي أول المقام المحمود المذكور في قوله تعالى: ×عَسَى أنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً÷ (الإسراء: من الآية79)[4] أي يحمدك فيه الأوّلون والآخرون، وآخره استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار.

---

1 قوله "وشفاعة المولى" محل هذه العبارة عند قول المصنف "وغيره من مرتضى الأخيار ## يشفع" فإن الشارح عبد السلام ذكر أن الغير يشمل المولى سبحانه وتعالى أجهوري. أقول: هذا خطأ فاحش فإن المصنف قد فسر الغير بمرتضى الأخيار ومن الذي ارتضى الله تعالى للشفاعة أو لغيرها تعالى الله عن ذلك.

2 أخرجه البخاري (4712) ومسلم (194) من حديث أبي هريرة.

3 حديث الشفاعة طويل أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء رقم (4712) ومسلم في كتاب الإيمان رقم (193).

4 الآية بتمامها: ×وَمِنَ اللَّيْل فتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لكَ عَسَى أنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً÷ (الإسراء:79).

وله * شفاعات أخر، منها شفاعته في إدخال قوم الجنة بغير حساب، ومنها شفاعته في عدم دخول النار لقوم استحقوا دخولها، ومنها شفاعته في إخراج الموحدين من النار، ومنها شفاعته في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، ومنها غير ذلك كما ذكره السيوطي وغيره.

(قوله لا تمنع) أي لا تعتقد امتناع شفاعته * في أهل الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النار ولا بعده، وقصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة ومن وافقهم في إنكارهم شفاعته * فيمن استحق النار أن لا يدخلها وفيمن دخلها أن يخرج منها. وأما الشفاعة العظمى فلا ينكرونها، وكذا الشفاعة في زيادة الدرجات وحديث: =لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي+ موضوع باتفاق، وبتقدير صحته فهو محمول على من ارتد منهم.

195-{ويشفع غير نبينا محمد -صلى الله تعالى عليه وسلم- من الأخيار}

114-وغيره من مرتضى الأخيار ## يشفع كما قد جاء في الأخبار

(قوله وغيره من مرتضى الأخيار ## يشفع) بسكون العين للوزن: أي وغيره * ممن ارتضاه الله تعالى من الأخيار كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والعلماء العاملين والأولياء يشفع في أرباب الكبائر على قدر مقامه عند الله تعالى، وشفاعة الملائكة على الترتيب؛ فأولهم في الشفاعة جبريل، وآخرهم فيها التسعة عشر الذين على النار. وقوله "كما قد جاء في الأخبار" أي للنص الذي قد جاء في الأخبار الدالة على ذلك كما أجمع عليه أهل السنة، ولا يشفع أحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة المؤاخذة[1].

فإن قيل: لا فائدة في الشفاعة حينئذ. أجيب بأن فائدتها أظهار مزية الشافع على غيره، على أنه لولا الشفاعة لجوزنا البقاء وعدمه بحسب الظاهر لنا. وبالجملة فذلك من باب القضاء المعلق.

---

1 المراد منها انتهائها في علم الله تعالى كما يدل عليه الكلام الآتي.

115-إذ جائز غفران غير الكفر ## فلا نكفّر مؤمناً بالوزر

(قوله إذ جائز غفران غير الكفر) هذا تعليل للشفاعة، فكأنه قال: لأنه يجوز عقلاً وسمعاً غفران غير الكفر من الذنوب بلا شفاعة، فبالشفاعة أولى، وأما غفران الكفر فهو وإن جاز عقلاً ممتنع سمعاً. قال تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ÷ (النساء: من الآية48) وعلم مما تقرّر أن المراد بالجواز في كلام المصنف الجواز العقلي والسمعي معاً، ولذلك قيد بغير الكفر لأن غفران الكفر ممتنع سمعاً وإن جاز عقلاً. والحكمة في غفران الذنوب دون الكفر أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة بخلاف الكفر، وذلك أن صاحب الذنوب مسلم يعتقد نقص نفسه فيخاف العقاب ويرجو العفو والرحمة، بخلاف صاحب الكفر فإنه لا يعتقد نقص نفسه فلا يخاف العقاب ولا يرجو العفو والرحمة. ولا يخفى أن هذا التعليل الذي ذكره المصنف فيه قصور، لأن الشفاعة شاملة للشفاعة في فصل القضاء وللشفاعة في غفران الذنوب، وهذا التعليل خاص بالشفاعة في غفران الذنوب فتأمله (قوله فلا نكفر مؤمناً بالوزر) مفرع على ما ذكر، أي فلا نكفر –بالنون– أي معاشر أهل السنة أو – بالتاء- أي أيها المخاطب أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنب صغيرة كان الذنب أو كبيرة، عالماً كان مرتكبه أو جاهلاً، بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفرات كإنكار علمه تعالى بالجزئيات، وإلا كفر مرتكبه قطعاً، وبشرط أن لا يكون مستحلاً له. وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا، وإلا كفر باستحلاله لذلك.

وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمناً كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق.

196-{مذهب أهل السنة أن العاصي مفوض إلى ربه}

116-ومن يمت ولم يتب من ذنبه ## فأمره مفوض لربه

(قوله ومن) اسم شرط جازم مبتدأ، و"يمت" فعل الشرط مجزوم بالسكون، وجملة فعل الشرط في محل رفع خبر المبتدأ على الراجح "ولم يتب من ذنبه" جملة حالية مرتبطة بالواو، وجملة "فأمره مفوّض لربه" في محل جزم جواب الشرط: أي ومن يمت بعد أن ارتكب ذنباً من الكبائر غير المكفرة بلا استحلال والحال أنه لم يتب من ذنبه إلى الله فأمره وشأنه مفوض وموكل إلى ربه فلا نقطع بالعفو عنه لئلا تكون الذنوب في حكم المباحة ولا بالعقوبة، لأنه تعالى يجوز عليه أن يغفر ما عدا الكفر؛ وعلى تقدير وقوع العقاب نقطع له بعدم الخلود في النار، كما أشار إليه بقوله الآتي "ثم الخلود مجتنب" وهذا هو مذهب أهل الحق، واستدلوا عليه بالآيات والآحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتة. كقوله تعالى: =فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره÷ وقوله عليه الصلاة والسلام: =من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"[1] ولا يصح أن يدخل الجنة ثم يدخل النار؛ لأن من دخل الجنة لا يخرج منها. قال تعالى: ×وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ÷ (الحجر: من الآية48) فتعين أن يكون دخوله الجنة بدون دخول النار بالمرة، وهذا هو العفو التام. أو بعد دخول النار بقدر ذنبه، وهذا هو عدم الخلود في النار

---

1 أخرج مسلم في كتاب الإيمان برقم (94) عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت إلى النبي * وهو نائم عليه ثوب ابيض، ثم أتيته وهو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ، فجلست إليه فقال: =ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة+ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: =وإن زنى وإن سرق+ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: =وإن زنى وإن سرق+ ثلاثاً ث قال في الرابعة: =على رغم أنف أبي ذر+.

197-{يجب تعذيب بعض العصاة}

117-وواجب تعذيب بعض ارتكب ## كبيرة ثم الخلود مجتنب

(قوله: وواجب تعذيب بعض ارتكب ## كبيرة) "واجب" خبر مقدم و"تعذيب" مبتدأ مؤخر: أي وتعذيب بعض غير معين من عصاة هذه الأمة ارتكب كبيرة من غير تأويل يعذر به ومات بلا توبة واجب؛ أي ثابت وواقع شرعاً، بخلاف من ارتكب صغيرة أو ارتكب كبيرة بتأويل كما يقع من البغاة المتأوّلين، أو ارتكبها من غير تأويل، لكن مات بعد التوبة. وهل المراد بهذه الأمة أمة الدعوة فتشمل الكفار فيجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر غير الكفر بعض الكفار؛ وعلى هذا يجوز طلب المغفرة لجميع المسلمين؛ أو أمة الإجابة، فلا تشمل الكفار فلا يجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر بعض الكفار، بل لا بد أن يكون من المسلمين؟ قولان، جرى الشيخ عبد السلام على الأوّل، والمعتمد الثاني، والمراد بالبعض المذكور: طائفة ولو واحداً من كل صنف من العصاة كالزناة وقتلة النفس وشربة الخمر وهكذا، فلا بدّ من نفوذ الوعيد في طائفة من كل صنف أقلها واحد، لكن هذه المسألة مبنية على طريقة الماتريدية: من أنه لا يجوز تخلف الوعيد، وأما على طريق الأشاعرة من أنه يجوز تخلف الوعيد لأنه على تقدير المشيئة كما هو عادة الكريم، فإنه إذا قال: إذا فعل زيد كذا أعاقبه. كان المراد: أعاقبه إن شئت، فلا يجب تعذيب بعض العصاة لجواز تخلف الوعيد، نعم قد ورد تعذيب بعض الموحدين والشفاعة فيهم لكن لا يعم الأنواع كلها.

(قوله ثم الخلود مجتنب) أي ثم خلود من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين مجتنب وقوعه فلا نقول به. والحاصل أن الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر مخلد في النار إجماعاً والمؤمن على قسمين: طائع وعاص؛ فالطائع في الجنة إجماعاً، والعاصي على قسمين، تائب، وغير تائب؛ فالتائب في الجنة إجماعاً، وغير التائب في المشيئة، وعلى تقدير عذابه لا يخلد في النار.

198-{الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون}

118-وصف شهيد الحرب بالحياة ## ورزقه من مشتهى الجنات

(قوله وصف شهيد الحرب بالحياة) أي اعتقد وجوباً اتصاف شهيد الحرب بالحياة الكاملة وإن كانت كيفيتها غير معلومة لنا، والموتى وإن كانوا كلهم أحياء لاتصال ارواحهم بأجسامهم، لكن الشهداء أكمل حياة من غيرهم، والأنبياء أكمل حياة من الشهداء، وهي ثابتة للذات والروح جميعاً فهي حياة حقيقة. ولا يلزم من كونها حقيقة أن تكون الأبدان معها كما كانت في الدنيا من الاحتياج للطعام والشراب وغيرهما من صفات الأجسام التي نشاهدها في الدنيا، بل يكون لها حكم آخر، فأكلهم وشربهم للتلذذ لا للاحتياج.

فإن قيل: كيف تعقل حياتهم مع ما ورد من أن أرواحهم في حواصل طيور خضر[1]؟ أجيب بأن أرواحهم متصلة بأجسامهم اتصالاً قوياً وإن كان مقرّها حواصل الطيور، على أنها أمور خارقة للعادة[2] فلا يقاس عليها غيرها.

وقوله "ورزقه" بفتح الراء: مصدر مضاف لمفعوله بعد حذف الفاعل، أي رزق الله إياه أي شهيد الحرب، وقوله "من مشتهى الجنات" أي من محبوب نعيم الجنات من مأكول ومشروب وملبوس وغيرها. قال تعالى: ×وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ÷ (آل عمران:169) ولا يرد على كونهم مرزوقين متنعمين ما ورد من أن أرواحهم في حواصل طيور خضر كما مرّ، مع أن في هذا ضرراً عليهم وحبساً لهم؛ لأن أجواف الطيور شفافة لا تحجبها فلا تتضرر بها، أو أنه كناية عن سرعة قطع المسافة البعيدة كالطير.

والمراد بشهيد الحرب شهيد الدنيا والآخرة، وهو الذي قاتل لإعلاء كلمة الله تعالى؛ بخلاف شهيد الدنيا وهو الذي قاتل لأجل الغنيمة فإنه ليس له الثواب وإن جرت عليه أحكام الشهداء في الدنيا، وأما شهيد الآخرة فقط كالمطعون والمبطون ونحوهما، فهو كالأوّل في الثواب، لكنه دونه في الحياة والرزق، ولا تجري عليه أحكام الشهداء في الدنيا فإنه يغسل ويصلى عليه، فظهر أن الشهداء ثلاثة: شهيد الدنيا والآخرة، وشهيد الدنيا فقط، وشهيد الآخرة فقط، والأول هو المراد هنا، خلافاً لما وقع في كلام الشارح في آخر عبارته من أن المراد الأولان؛ فإنه خلاف ما صرح به أولاً من التخصيص بالأول، وهو الموافق للنصوص، وسمي شهيداً لان الله وملائكته يشهدون له بالجنة،

---

1 أخرج مسلم في كتاب الإمارةرقم (1887) حديثاً فيه: =ارواحهم في حوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل...+ الحديث وأخرج نحوه الترمذي في كتاب الجهاد رقم (1641).

2 أي لعادته تعالى في الدنيا وإلا فله تعالى في ذلك العالم عادات تخالف عاداته في هذا العالم فكان الأولى أن يقول لأنها أمور مناسبة لذلك العالم فلا تقاس بما في هذا العالم.

فهو فعيل بمعنى مفعول؛ ولأنّ روحه شهدت دار السلام، فهو أيضاً[1]فعيل بمعنى فاعل، بخلاف غيره فإنه لا يشهدها إلا يوم القيامة. واستشكل بأن أرواح المسلمين تدخل الجنة الآن كما دلت عليه الأحاديث، وأجيب بأن غير الشهيد إن دخلت روحه الجنة لا يكون كالشهيد في الحياة والرزق، بل لا يأكل فيها ولا يتمتع كما قاله النسفي.

---

1 الأولى حذف كلمة أيضاً، وعلى وجودها هي مرتبطة بفعيل فقط بدون ملاحظة كونه بمعنى فاعل.

199-{والرزق عند أهل السنة ما انتفع المرأ به وإن كان حراما}

119-والرزق عند القوم ما به انْتُفِعْ ## وقيل لا بل ما مُلك وما اتُّبع

(قوله والرزق عند القوم ما به انتفع) أي والرزق -بكسر الراء بمعنى الشيء المرزوق- عند أهل السنة: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به بالفعل، ولا يرد قوله تعالى: ×وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ÷ (البقرة: من الآية3) فإنه يقتضي أنه لا يعتبر في الرزق الانتفاع بالفعل، لأن المراد به المعنى اللغوي؛ فالمعنى: ومما أعطيناهم ينفقون، أو المراد به ما هيئ لكونه رزقاً، ودخل في الرزق على هذا التعريف رزق الإنسان والدواب وغيرهما، وشمل المأكول وغيره مما انتفع به؛ و خرج ما لم ينتفع به بالفعل؛ فمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به بالفعل فليس ذلك الشيء رزقاً له، وإنما يكون رزقاً لمن انتفع به بالفعل؛ وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة: أن كل أحد يستوفي رزقه، وأنه لا يأكل أحدٌ رزق غيره ولا يأكل غيره رزقه، وفي الخبر عن ابن مسود مرفوعاً: إن روح القدس نفث في روعي[1]: لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته+[2] أي أن جبريل ألقى في قلبي: لن تموت نفس... إلخ.

{فائدة} الأرزاق نوعان: ظاهرة للأبدان كالأقوات، وباطنة للقلوب كالعلوم والمعارف.

وقوله "وقيل لا بل ما ملك" أي وقال جماعة من المعتزلة: ليس الرزق ما انتفع به بل هو ما ملك، فلا يعتبر فيه الانتفاع، ويعتبر فيه المملوكية انتفع به أم لا. ويلزم على هذا أن الشخص قد لا يستوفي رزقه وأنه قد يأكل رزق غيره ويأكل غيره رزقه. وقوله "وما اتبع" أي ولم يتبع هذا القول أئمتنا لفساده طرداً وهو التلازم[3] في الثبوت، وعكساً وهو التلازم في النفي؛ أما الأوّل فلأنّ الله تعالى مالك لجميع الأشياء ولا يسمى ملكه رزقاً اتفاقاً، وإلا لكان الله تعالى مرزوقاً. وأما الثاني فلخروج رزق الدواب والعبيد والإماء عند بعض الأئمة كالشافعي رضي الله تعالى عنه، فإنه يقول: لا ملك للعبيد والإماء أصلاً. وقال الإمام مالك: يملكون ملكاً غير تام.

---

1 قوله "في روعي" الروع -بضم الراء كما في المصباح-: هو القلب كما سيقول المحشي. أجهوري

2 أخرجه البيهقي في شعب الإيمان رقم (1185) والبزار في مسنده عن حذيفة رقم (2914) وابن أبي شيبة رقم (34332) وأخرجه أحمد عن أبي أمامة. والحاكم في المستدرك (4/2)من حديث جابر وصححه وأقره الذهبي.

3 قوله "وهو التلازم" بأن يقال: كل ما ملك فهو رزق، والتلازم في الانتفاء أن يقال: كل ما لم يملك فليس برزق. أجهوري

120-فيرزق الله الحلال فاعلما ## ويرزق المروه المكروه والمحرما

(قوله فيرزق الله الحلال) مفرع على مذهب أهل السنة، والحلال: ما كان مباحاً بنص أو إجماع أو قياس جليّ، ولا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل الشيء، لأن الحلال ما جهل أصله، والأصول قد فسدت واستحكم فسادها، فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيء يتبين تحريمه. قال القزويني: ومن قال: إن الحلال ليس بموجود، فقط طعن في الشريعة، وهو أحمق حصل له ذلك من جهله؛ فإن الله لم يكلف الخلق عين الحلال في علم الله تعالى، بل كلفهم أن يصيبوا الحلال في اعتقادهم وظنهم. قوله "فاعلما" -بنون التوكيد الخفيفة المنقلبة ألفاً- وكان حقه التأخير عن قوله "ويرزق المكروه والمحرما" لكنه قدّمه للضرورة، ونبه به على أنه تعالى يرزق كل أحد من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً، كذا قال الشارح تبعاً لوالده، وفيه خفاء؛ لأن ذلك لا يشعر به قوله "فاعلما" وإنما يستفاد ذلك من ذكره الأقسام الثلاثة مع جعل الواوبمعنى "أو" التي لمنع الخلو. وقوله "ويرزق المكروه والمحرما" فالأوّل ما نهى عنه نهياً غير أكيد كما في خبر ابن عمر: =وهو أنه * نهى عن أكل الجُّلالة وشرب لبنها حتى تعلف أربعين ليلة[1]. والثاني ما نهى عنه نهياً أكيداً وردّ المصنف بذلك على المعتزلة القائلين بأن الحرام لا يكون رزقاً، بناء على التحسين والتقبيح العقليين.

1 أخرجه الترمذي في كتاب الأطعمة عن ابن عمر رقم (1824) وقال: حديث حسن غريب ورواه برقم (1825) عن ابن عباس وقال: حسن صحيح، وأخرجه أبو داود في كتاب الأطعمة رقم (3785) عن ابن عمر ورقم (3786) عن ابن عباس كلهم بدون قوله: (أربعين ليلة) فهذه الزيادة لا أصل لها.

200-{اختلف أيهما أفضل الاكتساب أو التوكل}

121-في الاكتساب والتوكل اختلف ## والراجح التفصيل حسبما عرف

(قوله في الاكتساب والتوكل اختلف) أي في أفضلية الاكتساب وأفضلية التوكل اختلف العلماء، فالخلاف إنما هو في الأفضلية، فرجح قوم الاكتساب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالبيع والشراء لأجل الربح، ومثله تعاطي الدواء لأجل الصحة ونحو ذلك؛ وإنما رجحوه لما فيه من كف النفس عن التطلع لما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الرحم بتوفيق الله تعالى. ورجح قوم التوكل وهو الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الأسباب مع التمكن منها، وإنما رجحوه لما فيه من ترك ما يشغل عن الله تعالى والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه. وقد أخرج القضاعي =من انقطع إلى الله تعالى كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب، ومن انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها+[1] قال سليمان الخواص: لو أن رجلاً توكل على الله بصدق النية لاحتاج إليه الأمراء ومن دونهم، وكيف يحتاج هو إلى أحد ومولاه هو الغني الحميد؟ وفي شرح المصنف ترجيح تفضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر.

وقوله "والراجح التفصيل حسبما عرف" أي والراجح القول بالتفصيل حسبما عرف من كتب القوم كالإحياء للغزالي، والرسالة للقشيري. وحاصل التفصيل أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس، فمن يصبر عند ضيق معيشته بحيث لا يتسخط ولا يتطلع لسؤال أحد فالتوكل في حقه أرجح، لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ومن لم يكن كذلك فالاكتساب في حقه أرجح حذراً من التسخط وعدم الصبر، بل ربما وجب الاكتساب في حقه، وهذا كله إنما يتمشى على أن التوكل ينافي الكسب كما هو طريقة أبي جعفر الطبري ومن وافقه، بخلافه على طريقة الجمهور: وهو أن التوكل لا ينافي الكسب، فقد يكون متوكلاً وهو يكتسب: لأن حقيقة التوكل على هذه الطريقة الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه واعتقاد أن الأمر منه وإليه ولو مع مباشرة الاسباب كما كان يفعله *[2].

{فائدة} قال الغزالي: أخذ الزاد في السفر بنية عون المسلم أفضل، والأفضل تركه لمنفرد قويّ القلب يشغله الزاد عن عبادة الله. وقد كان المصطفى * وأصحابه والسلف الصالح يحملون الزاد بنيات الخير لا لميل قلوبهم إلى الزاد عن الله تعالى، والمعتبر القصد، فكم حامل زاد وقلبه مع الله وكم تارك زاد وقلبه مع الزاد، والدخول في البوادي

---

1 أخرجه الطبراني في المعجم الصغير، وابن أبي الدنيا، ومن طريقه البيهقي في شعب الإيمان من رواية الحسن عن عمران بن حصين، ولم يسمع منه، وفيه إبراهيم بن الأشعث تكلم فيه أبو حاتم. قاله العراقي في تخريج أحاديث الإحياء كتاب التوحيد (301/4).

2 وكذلك كان يأمر أصحابه به أخرج الترمذي في كتاب صفة يوم القيامة رقم (2517) عن أنس قال رجل: يا رسول الله * أعقلها وَأَتَوَكَّلُ، أو أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قال: =اعْقِلْهَا وتوكّلْ+.

بلا زاد توكلاً: بدعة لم تنقل عن أحد من السلف، لأنه مخاطرة بالروح، وقد قال تعالى: ×وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ÷ (البقرة: من الآية195).

201-{مذهب أهل السنة أن المعدوم ليس بشيء ولا ولا تقرر له في الخارج}

122-وعندنا الشيء هو الموجود ## وثابت في الخارج الموجود

(قوله وعندنا الشيء هو الموجود[1]) أي عندنا معشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود، فإن الأمر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شيء وباعتبار

---

1 قوله: وعندنا الشيء هو الموجود: هذه المسألة متعلقة بمسالة أن الماهيات هل هي مجعولة أم لا و مسألة هل وجود الشيء عينه أم لا فلا بد من بيان هاتين المسألتين أولا، وننقل في بيانهما كلام المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، ونتبع كلامه بكلام العطار. قال السيالكوتي: بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل اختلفوا في أن الماهيات في حد ذاتها -مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه- أثر الفاعل، ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة، لا ما يتبادر إلى الوهم أعنى إيجاد الأثر، فيكون الوجود انتزاعيا محضا، والاتصاف به غير حقيقي بأن لا يكون زائدا، وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينة الوجود.

أم لا، بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات، والتأثير والجعل بإعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود، ومعنى التاثير جعل الشيء شيئا، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا، بأن يكون الوجود أمرا زائدا على الماهية تتصف الماهية به سواء كان موجودا أو معدوما، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود وحينئذ فالنزاع معنوي.

والخلاف في أن الماهيات نفسها أثر الفاعل، وكون الماهية موجودة أمر انتزاعي محض، أو أن الماهيات في نفسها ماهيات، وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود، فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالأول، والقائلون بزيادته يقولون بالثانى، أي لألا يلزم أنه إذا ارتفع الجعل ارتفعت الماهية عن نفسها، وهو باطل.

ورد بأنه لا مانع من ارتفاعها عن نفسها بعدمها كالمعدوم انتهى. نقله الشربيني في تعليقاته على شرح المحلي لجمع الجوامع (470/2) .

وقال العطار في حواشي شرح المحلي لجمع الجوامع: المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو هو، وهذا المعنى يقال له بإعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية، وباعتبار تحققه حقيقة... والنزاع في أن أثر الفاعل نفس الماهيات، أو الماهيات باعتبار الوجود، فمن ذهب إلى الأول يقول: إنها أثر مترتب على تأثير الفاعل، ثم العقل ينزع منها الوجود، ويصفها به، فالوجود اعتباري عقلي انتزاعي، وعلى هذا يكون وجود كل شيء عينه وإليه ذهب الأشعري وقال به الحكماء الإشراقيون، ومن ذهب إلى الثاني يقول: إن أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود أي أثر الفاعل ثبوتها في الخارج ووجودها فيه، بمعنى أنه يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج، فالماهية أثر له باعتبار الوجود، لا من حيث هي هي بأن تكون نفسها صادرة عنه، ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية، وإلى هذا ذهب المعتزلة القائلون بأن للماهية ثبوتا في القدم، وكذلك الحكماء المشّائون وعلى كلا التقديرين أثر الفاعل هو الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود ولم يذهب أحد إلى أن الماهيات مجعولة بمعنى كون الماهية ماهية، إذ لا معنى له هذا هو تحرير محل النزاع حسبما حققه الجلال الدواني في حواش الزوراء، (471/2). ومحل النزاع كما في شرح المواقف وشرح المحلي لجمع الجوامع الماهيات الممكنة قال الشربيني في حواشيه على شرح المحلي: إنه محل النزاع في أن الماهيات لها تقرر قبل الوجود أولا المبني عليه أن الماهيات مجعولة أولا. أما الماهيات الممتنعة فليس متقررة اتفاقا كما في عبد الحكيم (470/2).

تحققه في الخارج يقال له موجود، فهما متساويان ما صدقا، فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه الموجود وبالعكس، فكل شيء موجود، وكل موجود شيء، والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكناً أو ممتنعاً[1]، لأن الأمور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الأمر،

وبعد بيان هاتين المسألتين نقول: من قال: الماهيات مجعولة، وقال: إن وجود الشيء عينه قال: المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج بشيء ولا ذات ولا ثابت أي لا حقيقة له في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه أي وجوده الانتزاعي هو الذي منشأ ذاته ولذا قالوا: إن وجوده عين ذاته لا أمر زائد، وذلك لما عرفت أن الماهيات عند هؤلاء نفسها مجعولة أي أن أثر الفاعل هو نفس الماهيات، وينتزع العقل منها الوجود فليس لها تقرر قبل وجودها، لا اتصافها بالوجود حتى يكون لها تقرر قبله.

وأما من قال: إن الماهيات غير مجعولة فذهب أكثرهم إلى أن المعدوم ليس بشيء وذلك بناء على أن الوجود والثبوت والتقرر شيء واحد زائد على الذات فلو كان المعدوم متقررا ثابتا كان موجودا معدوما.

وذهب كثير منهم، وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متقررة، لأنه متميز في نفسه وكل متميز ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود ومعنى أنه حقيقة متقررة كما قال الشربيني (472/2) أن شيئية الماهيات هو كونها تلك الماهية مع التميز عن غيرها ثابت حال العدم، بمعنى أن هناك أمرا في نفسه يتعلق به العلم. وهذا التقرر واسطة بين الوجود والعدم المحض، إذ الموجود يترتب عليه آثاره، والمعدوم المحض لا يتميز ولا يتعلق به العلم، وبعد هذا البيان.

أقول: أشار المصنف بقوله: وعندنا الشيء هو الموجود إلى أمرين: الأول: معنوي وهو أن المعدوم ليس بشيء عندنا أهل السنة في الخارج أي لا حقيقة له في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه، وذلك إما لأن الماهيات نفسها مجعولة أي أثر الفاعل لا اتصافها بالوجود حتى يكون لها تقرر في الخارج قبل الوجود ولذا قالوا: إن وجودها عينها، أو لأن الوجود والثبوت والتقرر شيء واحد زائد على الذات، فلو كان المعدوم متقررا ثابتا كان موجودا معدوما.

فالخلاف مبني على أنه هل للماهيات تقرر في الخارج قبل وجودها فمن قال نعم -وهم المعتزلة- قال المعدوم شيء أي متقرر في الخارج وإن كان معدوما فيه ومن قال:لا -وهم أهل السنة- قال: المعدوم ليس بشيء والشيء عندهم هو الموجود في الخارج.

ومن أجل أن المسألة متعلقة بأن وجود الشيء هل هو عينه أو غيره عقب هذا البيت بقوله: وجود الشيء عينه.

والثاني لفظي لغوي وهو أن لفظ الشيء عند أهل السنة يطلق على الموجود فقط، وكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء، ومقصوده إفادة التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم، ولذلك قال: الشيء هو الموجود ولم يقل: بمعنى الموجود، وكذلك عبر صاحب المواقف: فقال: الشيء عندنا الموجود، وذلك لعله لأنه لم يقم عندهم دليل قاطع على الترادف أو التساوي فعبروا بتعبير يحتملهما وأما الشارح فجار على عدم الترادف فإن كلامه صريح في عدم الترادف.

1 كان عليه أن يقول: والمعدوم الممكن ليس بشيء لأن خلاف المعتزلة في الممكن فقط، وأما الممتنع فقد وافقوا أهل السنة في أنه ليس متقررا في الخارج وأنه ليس بشيء.

خلافاً للمعتزلة، فالمعدوم عندهم شيء لأن الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها[1]، إلا أنها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق ولذلك يقولون إن الحقائق ليست بجعل جاعل ولم تتعلق القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك. وأما أهل السنة فيقولون إنها بجعل جاعل تعلقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك، وهذا كله إنما هو في الشيء اصطلاحاً[2]، وأما لغة: فالشيء هو الأمر مطلقاً موجوداً أو معدوماً.

202-{حقائق الأشياء ثابتة}

وقوله "وثابت في الخارج الموجود" جملة من مبتدأ وخبر، فـ "ثابت في الخارج" خبر مقدم و"الموجود" مبتدأ مؤخر، يعني أن الثابت في الخارج بحيث تصح رؤيته هو الموجود[3] وغرضه بذلك، الرد على السوفسطائية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها خيالات، ولذلك قال في أول العقائد "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية" وقد حكى أن سوفسطائياً أتى على بغلة إلى الإمام أبي حنيفة ليناظره؛ فأمر الإمام بعض تلامذته أن يذهب بالبغلة، فلما خرج السوفطائي لم يجدها فطلبها، فقال له الإمام: أنت تزعم أنه لم يكن لبغلتك حقيقة فلا تطلبها، فرجع عن معتقده وردّت إليه بغلته.

---

1 قالوا: لأنها متميزة في نفسها، وكل متميز ثابت.

2 قوله: وهذا كله إنما هو في الشيء اصطلاحا...الخ هذا الكلام ليس بسديد، وذلك أن هاهنا بحثان الأول معنوي وهو أنه هل للمعدوم ثبوت وتقرر حال العدم أم لا وهذا ما بيناه آنفا، والثاني بحث لفظي لغوي متعلق باللغة أي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء لغة، هل وضع للموجود فقط أو لما يعمه والمعدوم؟ أهل السنة على الأول والمعتزلة على الثاني، ومن أجل ذلك قال القاضي عضد الدين في المواقف: (والنزاع لفظي والحق ما يساعد عليه اللغة والظاهر معنا) وقال السيد الشريف شارحا لهذا الكلام: (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما يساعد عليه اللغة) والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات (والظاهر معنا) فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود. شرح المواقف (211/2-213).

3 قوله "يعني أن الثابت.. إلخ" هذا التفسير باعتبار الظاهر من كلام المصنف من أن مقصوده تفسير الموجود بأنه ما ثبت خارجاً، وهذا ليس مراداً للمصنف أصلاً، بل مقصوده أن الحقائق التي نتعقلها ونسميها بالأسماء كمسمى الإنسان ومسمى الحيوان ومسمى الأرض والسماء ثابتة في الواقع رداً على السوفسطائية في قولهم: إنها تخيلات لا ثبوت لها في الواقع، فمراده بالموجود تلك الحقائق، يؤخذ هذا من عبارة الشيخ عبد السلام. أجهوري أقول: المناسب بوقوع هذا الشطر بين قول المصنف: وعندنا الشيء هو الموجود، وقوله: وجود الشيء عينه، أن يحمل هذا الكلام على ما هو الظاهر منه.

123-وجود شيء عينه والجوهر ## الفرد حادث عندنا لا ينكر
203-{وجود الشيء عينه}
(قوله وجود شيء عينه) أي إن وجود شيء من الموجودات عين حقيقته كما قال الأشعري ومن تبعه. وقال الإمام الرازي: وجود الشيء ليس عين حقيقته، وفسره بأنه الحال الثابتة للذات ما دامت الذات، وهذه الحال غير معللة بعلة، ثم إن بعضهم أبقى عبارة الأشعري على ظاهرها، وجعل في عدّ الوجود صفة تسامحاً وأولها المحققون كالسعد بأن المراد أن وجود الشيء ليس زائداً في الخارج يرى كالقدرة والإرادة فلا ينافي أنه أمر اعتباري، وهو ثبوت الشيء؛ وهذا هو التحقيق وإن كان ظاهر عبارة المصنف يفيد أن الوجود عين الموجود حقيقة كما هو ظاهر عبارة الأشعري، وقد تقدم توضيح ذلك

204-{الجوهر الفردموجود حادث}

(قوله والجوهر الفرد حادث)[1] بسكون المثلثة لضرورة الوزن: أي والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، بحيث لا يقبل القسمة أصلاً لا قطعاً[2] ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع، وإلا فقد يفرض العقل المحال، ومعنى كونه حادثاً أنه مسبوق بالعدم؛ لأنه لا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقاً بالعدم، وجميع الأجسام متركبة منه فهي حادثة، والعالم بجميع أجزائه حادث، وهذا مذهب المسلمين.

وقالت الفلاسفة: جميع الأجسام متركبة من الهيولى، أي المادة، كالطين بالنسبة للإبريق، ومن الصورة وهي عندهم جوهر حالّ في غيره كالإبريقية الحالة في الطين. وأما عندنا فهي عرض لا جوهر. قوله " عندنا لا ينكر" أي عندنا معاشر المسلمين لا ينكر ثبوته وتقرره في الوجود، لأن الله تعالى قادر على تفريق الأجسام بحيث لا يبقى جزء على جزء، وغرضه بذلك الرد على الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد، ويترتب على الخلاف في ثبوته وعدمه القول بحدوث العالم وقدمه، وإذا علمت ذلك علمت أن هذه المسألة ينبغي معرفتها والاعتناء بها فتفطن.

---

1 قوله "حادث" أي موجود بعد عدم، والمقصود بالذات الحكم عليه بالوجود رداً على من أنكر وجوده وهم الفلاسفة، وأما حدوثه فهو معلوم من حدوث العالم. أجهوري

2 قوله "لا قطعاً ... إلخ" القطع: ما يحتاج إلى آلة نفاذة كالسكين، أو إلى جذب الطرفين أي شدهما، والكسر لا يحتاج إلى شيء من ذلك، والوهم والفرض قيل مترادفان، والمراد منهما على هذا اعتقاد قبول القسمة اعتقاداً مطابقاً للواقع، وإنما كانا بهذا المعنى منفيين؛ لأن اعتقاد قبول القسمة لا يكون مطابقاً للواقع إلا فيما له امتداد، والجوهر الفرد لا امتداد فيه، وقيل: متغايران، والمراد بالوهم على هذا؛ الإدراك بالقوة الواهمة المعدودة لإدراك الجزئيات. والمراد بالفرض: الإدراك بالقوة العاقلة المعدودة لإدراك الكليات، ولا يصح نفيهما بهذا المعنى أيضاً إلا إذا قيدا بالمطابقة للواقع. هذا ما تلخص من حاشية الأمير مع شرح المصنف. أجهوري

205-{الذنوب قسمان كبائر وصغائر}

124-ثم الذنوب عندنا قسمان ## صغيرة كبيرة فالثاني

(قوله ثم الذنوب عندنا قسمان) أي ثم الذنوب عند جمهور أهل السنة قسمان: صغائر وكبائر، كما سيذكره، خلافاً للمرجئة حيث ذهبوا إلى أنها كلها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام، ولذلك قال شاعرهم:

مت مسلماً ومن الذنوب فلا تخف## حاشا المهيمن أن يُري تنكيدا

لو رام أن يصليك نار جهنم ## ما كان ألهم قلبك التوحيدا

وخلافاً للخوارج حيث ذهبوا إلى أنها كلمها كبائر، وأن كل كبيرة كفر، وخلافاً لمن ذهب إلى أنها كلها كبائر نظراً لعظمة من عصي بها، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما هو كفر منها: كسجود لصنم ورمي مصحف في قاذورة ونحو ذلك.

قوله "صغيرة كبيرة" بدل من قوله "قسمان" للتفصيل، وفيه حذف العطف، والأصل: صغيرة وكبيرة، وليست الكبيرة منحصرة في عدد.

وهي كما قال ابن الصلاح: كل ذنب كَبُر كِبَراً يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبيرة؛ ولها أمارات: منها إيجاب الحدّ، ومنها الإيعاد عليها بالعقاب، ومنها وصف فاعلها بالفسق، ومنها اللعن كلعن الله السارق، وأكبرها الشرك بالله، ثم قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق؛ وما سوى هذين منها كالزنا واللواط وعقوق الوالدين والسحر والقذف والفرار يوم الزحف وأكل الربا وغير ذلك فمختلف أمره باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليه؛ فيقال لكل واحدة منه: هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر كأن المراد منه أنها من أكبر الكبائر كما قاله النووي.

ومن أكبر الكبائر أيضاً الكذب على رسول الله * ، بل قال الشيخ أبو محمد الجويني: إن من تعمد الكذب عليه * يكفر كفراً يخرجه عن الملة، وتبعه على ذلك طائفة وهو ضعيف.

وكل ما خرج عن حدّ الكبيرة وضابطها فهو صغيرة، وقد تعطى حكم الكبيرة لا أنها تنقلب كبيرة كما قاله ابن حجر في شرح الأربعين النووية وإن وقع في عبارة بعضهم أنها تنقلب كبيرة بالإصرار عليها: وهو معاودة الذنب مع نية العود إليه عند الفعل؛ فإن عاوده من غير نية العود لم يكن إصراراً على الأصح. وقال بعضهم: هو تكرير الذنب سواء عزم على العود أو لا، وبالتهاون بها وهو الاستخفاف وعدم المبالاة بها، وبالفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتدى به فيها.

125- منه المتاب واجب في الحال ## ولا انتقاض إن يعد للحال

206-{تجب التوبة من الذنوب}

(قوله فالثاني منه المتاب واجب في الحال) أي إذا علمت أن الذنوب قسمان: صغائر وكبائر؛ فاعلم أن الثاني وهو الكبائر منه المتاب واجب عيناً في حال التلبس بالمعصية فوراً، فتأخيرها ذنب آخر لكنه ذنب واحد ولو تراخى، نعم يتفاوت في الكيف باعتبار طول الزمان وقصره خلافاً للمعتزلة القائلين بتعدّده بتعدّد الزمان، حتى لو أخرها لحظة بعد لحظةِ الذنبِ فأربعة ذنوب: الذنب الأوّل، وتأخير توبته في اللحظة الأولى، وتأخير التوبة من هذين في الثانية، وإن أخر لحظة أخرى فثمانية. وهكذا، وإنما اقتصر المصنف على الثاني لأنه الأهم، وإلا فالأول وهو الصغائر كذلك، وعبارة النووي "واتفقوا على أن التوبة من جيمع المعاصي واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة" انتهت.

والمراد بالمتاب: التوبة، فهو مصدر ميمي بمعنى التوبة: وهي -لغة- مطلق الرجوع. وشرعاً: ما استجمع ثلاثة أركان: الإقلاع من الذنب فلا تصح توبة المكاس مثلاً إلا إذا أقلع عن المكس. والندم على فعلها لوجه الله تعالى فلا تصح توبة من لم يندم أو ندم لغير وجه الله تعالى كأن ندم لأجل مصيبة حصلت له. والعزم على أن لا يعود[1] إلى مثلها أبداً فلا تصح توبة من لم يعزم على عدم العود. وهذا إن لم تتعلق المعصية بالآدمي؛ فإن تعلقت به فلها شرط رابع: وهو ردّ الظلامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه تفصيلاً عندنا معاشر الشافعية وأما عند المالكية فيكفي تحصيل البراءة إجمالاً، وفيه فسحة، فإن لم يقدر على ذلك بأن كان مستغرق الذمم، فالمطلوب منه الإخلاص وكثرة التضرع إلى الله لعله يُرضي عنه خصماءه يوم القيامة. ومن شروطها أيضاً: صدورها قبل الغرغرة وهي حالة النزع، وقبل طلوع الشمس من مغربها؛ ففي حالة الغرغرة لا تقبل توبة ولا غيرها[2] وكذلك إذا طلعت الشمس من مغربها فإنه حينئذ يغلق باب التوبة[3] ويسمع له دوي[4]،فتمنع التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك، ولا فرق في عدم صحة

---

1 قوله "والعزم على أن لا يعود .. إلخ" رخص ابن العربي في هذا الركن فقال: يكفي الندم ولا يشترط العزم على أن لا يعود بل التفويض أولى كما وقع لآدم عليه الصلاة والسلام. ذكره الأمير في الحاشية. أجهوري

2 قوله "ففي حالة الغرغرة لا تقبل توبة ولا غيرها" لم يظهر لهذا وجه، فإنه إذا صلى في تلك الحالة بالإيماء كانت صلاته صحيحة، وكذا إذا كان صائماً وصادف صومه تلك الحالة، إلى غير ذلك من العبادات. ويمكن أن يحمل كلام المحشي على ما إذا زال عقله وقت الغرغرة، وإن كان بعيداً. أجهوري. أقول لعل الشارح أراد بالتوبة التوبة من المعاصي غير الكفر، وبغيرها الإسلام وهو التوبة من الكفر، أخرج الترمذي في كتاب الدعوات رقم (3537) عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي * قال: =إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر+ وقال: حديث حسن غريب. وأخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد رقم (4253).

3 أخرج مسلم في كتاب الذكر والدعاء رقم (2703) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه+.

4 وذلك تمثيلاً لغلق بابها كما يسمع دوي للباب حين رده.

التوبة في حال الغرغرة عند الأشاعرة بين الكافر والمؤمن العاصي، وأما عند الماتريدية فلا تصح من الكافر في حال الغرغرة، وتصح من المؤمن حينئذ، وبعضهم يعكس مذهب الماتريدية، وعلى كل حال هو بعيد.

ولا خلاف في وجوب التوبة عيناً؛ وإنما الخلاف في دليل الوجوب، فعندنا دليله سمعي كقوله تعالى: ×وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ÷ (النور: من الآية31) وعند المعتزلة دليله عقلي، لأن العقل يدرك حسنها، وما أدرك العقل حسنه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين.

(قوله ولا انتقاض إن يعد للحال) أي ولا انتقاض لتوبة التائب الشرعية إن يعد للحال التي كان عليها من التلبس بالذنب، فلا يعود ذنبه الذي تاب منه بعوده له خلافاً للمعتزلة في قولهم بانتقاض التوبة بعوده للذنب فيعود ذنبه الذي تاب منه بعوده له، لأن من شروط التوبة عندهم أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، وعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أقبح من سبعين ذنباً بلا توبة.

126-لكن يجدد توبة لما اقترف ## وفي القبول رأيهم قد اختلف

207-{يجب على العائد إلى الذنب الذي تاب منه تجديد توبته}

(وقوله لكن يجدد توبة لما اقترف) بسكون الدال لأنه رجز: أي لكن يجب عليه تجديد التوبة للذنب الذي ارتكبه ثانياً، فلا يضر إلا الإصرار على المعاصي، بخلاف ما إذا كان كلما وقع في معصية تاب منها. قال الله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ÷ (البقرة: من الآية222) وهم الذين كلما أذنبوا تابوا. وفي الحديث =التائب من الذنب كمن لا ذنب له+[1].

208-{هل قبول التوبة قطعي أو ظني}

وقوله "وفي القبول رأيهم قد اختلف" أي وفي قبول التوبة رأي العلماء قد اختلف، فقال إمامنا أبو الحسن الأشعري بأنها تقبل قطعاً بدليل قطعي، كما يدل له قوله تعالى: ×وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ÷ (الشورى: من الآية25) والدعاء بقبولها لعدم الوثوق بشروطها، وقال إمام الحرمين والقاضي بأنها تقبل ظناً بدليل ظني لكنه قريب من القطعي إذ يحتمل أن يكون معنى قوله تعالى: ×وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ÷ (الشورى: من الآية25) أنه يقبلها إن شاء، وهذا الخلاف في غير توبة الكافر، وأما هي فمقبولة قطعاً بدليل قطعي اتفاقاً لقوله تعالى: ×قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ÷ (الأنفال: من الآية38) وهل توبة الكافر نفس إسلامه، أو لا بد مع ذلك من الندم علىكفره؟ فأوجبه إمام الحرمين. وقال غيره: يكفيه إيمانه، لأن كفره مُحي بإيمانه.

1 أخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد رقم (4250) عن عبد الله بن مسعود قال السخاوي في المقاصد الحسنة (153) رجاله ثقات، بل حسنه شيخنا يعني لشواهده.

209-{حفظ الكليات الست}

127-وحفظ دين ثم نفس مال نسب ## ومثلها عقل وعِرض قد وجب

(قوله وحفظ.. إلخ) هذا شروع في المسألة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس أو الست وهو الموافق للمتن حيث جعل العرض مستقلا عن النسب فمن جعل العرض راجعا للنسب عبر عنها بالكليات الخمس ومن جعله مستقلاً عن النسب عبر عنه بالكليات الست، وإنما سميت بالكليات لأنه يتفرع عليها أحكام كثيرة؛ ولأنها وجبت في كل ملة فلم تبح في ملة من الملل.

فإن قيل: يرد عليه أن شرب الخمر كان جائزاً في صدر الإسلام بوحي وتكرر النسخ له. أجيب بأن المراد أن المجموع لم يبح في ملة من الملل أو أنه باعتبار ما استقر عليه أمر ملتنا.

وآكد هذه الأمور الدينُ، لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه، ثم النفس لأن قتل النفس يلي الكفر كما تقدم، ثم النسب، ثم العقل، وبعضهم قدّم العقل على النسب، والأول أولى؛ لأن الزنا أشد تحريماً من شرب الخمر، ثم المال وفي مرتبته العرض إن لم يؤد الطعن فيه إلى قطع نسب؛ فإن أدّى إلى ذلك كأن قذف زوجته بالزنا ونفى ولدها عنه فهو في مرتبة النسب، ومنهم من يقدم العرض على المال. قال السنوسي: والذي يظهر -لو قيل به-[1] عكسه، لأن العقوبة المترتبة على أخذ الأموال كما في السرقة وقطع الطريق، أعظم من العقوبة المترتبة على الخوض في الأعراض كما في القذف.

وقوله "دين" أي ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام،والمراد بحفظه صيانته عن الكفر وانتهاك حرمة المحرمات ووجوب الواجبات؛ فانتهاك حرمة المحرمات: أن يفعل المحرمات غير مبال بحرمتها؛ وانتهاك وجوب الواجبات: أن يترك الواجبات غير مبال بوجوبها؛ ولحفظ الدين شرع قتال الكفار الحربيين وغيرهم كالمرتدين.

وقوله "ثم نفس" أي عاقلة ولو بحسب الشأن فيدخل الصغير والمجنون، وتخرج البهيمة فيتصرف الشخص فيها بالوجه الشرعي كالذبح وغيره إن كانت له، فإن كانت لغيره فهي داخلة في المال؛ ولحفظ النفس شرع القصاص في النفس والطرف لأنه ربما أدّى إلى النفس.

وقوله "مال" يقرأ بسكون اللام وحذف الألف:أي ومال، فهو على حذف حرف العطف، والمراد به: كل ما يحلّ تملكه شرعاً وإن قل، ولحفظه شرع حدّ السرقة وحدّ قطع الطريق.

وقوله "نسب" أي ونسب، فهو على حذف حرف العطف، والمراد الارتباط الذي يكون بين الوالد وولده، ولحفظه شرع حدّ الزنا.

وقوله "ومثلها عقل" أي ومثل المذكورات عقل في وجوب الحفظ، ولحفظه شرع حدّ الخمر والدية ممن أذهبه بجناية.

---

1 أي لو قيل بالتقديم.

وقوله "وعِرض" أي ومثلها عرض في وجوب الحفظ، وهو بكسر العين: موضع المدح والذم من الإنسان، وهو وصف اعتباري تقويه الأفعال الحميدة وتُزري به الأفعال القبيحة، ولحفظه شرع حدّ القذف للعفيف والتعزير لغيره، فيحدّ من قذف عفيفاً، ويعزر من قذف غير عفيف: وقوله "قد وجب" أي حفظ الجميع، وقد عرفت الآكد منها وإنما لم يرتبها الناظم على ترتيبها في الآكدية لضيق النظم.

210-{يكفر من أنكر أمرا معلوما من الدين بالضرورة}

128-ومن لمعلوم ضرورة جحد ## من ديننا يقتل كفراً ليس حد

(قوله من لمعلوم ضرورة جحد ## من ديننا يقتل كفراً ليس حد) "من" مبتدأ، و"المعلوم" معمول مقدّم لجحد، واللام زائدة لتقوية العامل فإنه ضعف بالتأخير، و"ضرورة" منصوب بنزع الخافض: أي بالضرورة، أو على التمييز: أي من جهة الضرورة، و"جحد" صلة "من" و"من ديننا" متعلق بـ"معلوم" وجملة "يقتل.." خبر، و"كفرا" منصوب على أنه مفعول لأجله، و"ليس حد" معلوم مما قبله، لكنه أتى به توضيحاً، والمعنى: من جحد أمراً معلوماً من أدلة ديننا[1] يشبه الضرورة بحيث يعرفه خواص المسلمين وعوامهم كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها، يقتل لأجل كفره، لأن جحده لذلك مستلزم لتكذيب النبي * وليس قتله حدّاً ولا كفارة لذنبه كما في سائر الحدود فإنها كفارات للذنوب.

---

1 قوله "من أدلة ديننا" الأولى أن يقال. المراد أن كونه من الدين وجزءاً من الإسلام معلوم بالضرورة بحيث لا يتشكك أحد في أنه جزءٌ من الدين سواء كان دليلاً أو مدلولاً أي حكماً فإن مراد العلماء بقولهم هذا الأمر معلوم من الدين بالضرورة هو هذا المعنى لا المعنى الذي ذكره الشارح، والله أعلم.

211-{يكفر من جحد أمرا مجمعا له معلوم من الدين بالضرورة}

129-ومثل هذا من نفي لمجمع ## أو استباح كالزنا فلتسمع

(قوله ومثل هذا من نفي لمجمع) أي ومثل من جحد أمراً معلوماً من الدين بالضرورة: من نفى حكماً مجمعاً عليه إجماعاً قطعياً، وهو ما اتفق المعتبرون على كونه إجماعاً بخلاف الإجماع السكوتي فإنه ظني لا قطعي، وظاهر كلام الناظم أن من نفى مجمعاً عليه يكفر وإن لم يكن معلوماً من الدين بالضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، وهو ضعيف وإن جزم به الناظم، والراجح أنه لا يكفر من نفى المجمع عليه إلا إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة.

وقوله: "أو استباح كالزنا" أي أو اعتقد إباحة محرم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ولو صغيرة سواء كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر، أو لعارض[1] كصوم يوم العيد فإن تحريمه لعارض وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، خلافاً لبعض الماتريدية حيث قال: من اعتقد حل محرم. فإن كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر كفر، وإلا فلا، كما إذا استحل صوم يوم العيد ولا يخفى أنه يلزم من استباحة المحرم المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة أنه نفى مجمعاً عليه فهو داخل فيما قبله، فما ذكره المصنف صريحاً إلا تبعاً للقوم وتنصيصاً على أعيان المسائل وزيادة في الإيضاح. وقوله "فلتسمع" تكملة.

---

1 لعله أراد بالمحرم لعينه ما لم يبح في شرع من شرائع الأنبياء، والمراد بالمحرم لعارض ما كان بأصله مباحاً أو مطلوباً فعرض له التحريم لسبب من الأسباب.

212-{يجب على الأمة نصب إمام عادل وما يتعلق بذلك}

130-وواجب نصب إمام عدل ## بالشرع فاعلم لا بحكم العقل

(قوله وواجب نصب إمام عدل) "واجب" خبر مقدم و"نصب" مبتدأ مؤخر: أي ونصب إمام عدل واجب على الأمة عند عدم النص من الله أو رسوله على معين وعدم الاستخلاف[1] من الإمام السابق بخلافه عند النص من الله، كما في قوله تعالى: ×يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ÷ (صّ: من الآية26) أو من رسوله أو الاستخلاف من الإمام السابق كما وقع من ابي بكر، فإنه أوصى بالخلافة بعده لعمر رضي الله عنه، ولا فرق في وجوب نصب الإمام بين زمن الفتنة وغيره كما هو مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة. وقيل يجب لتسكين الفتنة وقيل في غيرها لأنه زمن الطاعة. وقيل لا يجب أصلاً والمراد بالعدل هنا: عدل الشهادة[2] ولا يتحقق إلا بشروط خمسة: الإسلام، لأن الكافر لا يراعي مصلحة المسلمين. والبلوغ والعقل، لأن الصبي والمجنون لا يليان أمر نفسهما فلا يليان أمر غيرهما. والحرية، لأن الرقيق مشغول بخدمة سيده ولأنه مستحقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره. وعدم الفسق، لأن الفاسق لا يوثق به في أمره ونهيه والمراد كونه عدلاً ولو ظاهراً، لأنه الذي كلفنا به؛ فلا يشترط العدالة الباطنة. ثم إن هذه الشروط إنما هي في الابتداء وحالة الاختيار؛ وأما في الدوام فلا يشترط كما يعلم مما يأتي؛ ولو تغلب عليها شخص قهراً انعقدت له وإن لم يكن أهلاً كصبي وامرأة وفاسق، ويجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه كالمستوفي للشروط.

(قوله بالشرع فاعلم لا بحكم العقل) أي إن وجوب نصب الإمام بالشرع عند أهل السنة فاعلم ذلك. وردّ بقوله "لا بحكم العقل" على بعض المعتزلة كالجاحظ وغيره حيث ذهبوا إلى أن ذلك بالعقل لا بالشرع، بناء على قاعدتهم من التحسين والتقبيح العقليين، ومن الوجوه الدالة على وجوبه بالشرع: أن الشارع أمر بإقامة الحدود وسدّ الثغور وتجهيز الجيوش وذلك لا يتم إلا بإمام يرجعون إليه في أمورهم . وقد أجمعت الصحابة عليه بعد مفارقته الدنيا * واشتغلوا به عن دفنه *؛ لأنه توفي يوم الاثنين عند الزوال فمكث ذلك اليوم وليلة الثلاثاء،ودفن * في آخر ليلة الأربعاء. وقال أبو بكر رضي الله عنه: ولا بدّ لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى، فقالوا من كل جانب من المسجد: صدقت صدقت، ولم يقل أحد منهم لا حاجة بنا إلى إمام، واجتمع المهاجرون يتشاورون في شأن الخلافة فقالوا لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا الأنصار ندخلهم معنا في أمر الخلافة، فقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير؛ فقال عمر: من ثبت له مثل هذه الفضائل التي لأبي بكر؟ قال تعالى: ×ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ

---

1 قوله "عند عدم النص من الله أو رسوله على معين وعدم الاستخلاف" لا معنى لهذا الكلام لأن الكلام في وجوب نصب الإمام على هذه الأمة ولم ينص الله ولا رسوله على معين والإمام عندما يستخلف إنما يفعل ذلك نيابة عن الأمة بحكم القوامة والوصاية عليها فالوجوب على الأمة والإمام ينوب عنها في نصب الإمام بعده، وابن تيمية يرى هذا النصب ترشيحاً للذي أراده للإمامة.

2 لا عدل الرواية الشامل للعبد والمرأة.

يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ÷ (التوبة: من الآية40) فأثبت صحبته بذلك، وأثبت له معية كمعية نبيه بقوله تعالى: ×إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا÷ (التوبة: من الآية40) ثم مدّ يده فبايع أبا بكر وبايعه الناس، ثم أمرهم بجهاز رسول الله *، فاختلفوا هل يغسل في ثيابه أو يجرد منها؟ فألقى الله عليهم النوم وسمعوا من ناحية البيت قائلاً يقول: لا تغسلوه فإنه طاهر، فقال العباس: لا نترك سنة لصوت لا ندري ما هو، فغشيهم النعاس فسمعوا قائلاً يقول غسلوه وعليه ثيابه فإن ذلك إبليس وأنا الخضر؛ فغسله علي وعليه قميصه، والعباس وابنه الفضل يعينانه، وقثم وأسامة وشقران مولى المصطفي يصبون الماء وأعينهم معصوبة، وكفن في ثلاثة أثواب بيض قطن، ولم يكن في كفنه قميص ولا عمامة، وصلوا عليه فرادى: يدخل جماعة ويخرج جماعة، واختلفوا في الموضع الذي يدفن فيه فقال أبو بكر: سمعت رسول الله * يقول: لا يدفن نبيّ إلا حيث قبض، فدفن في بيت عائشة[1]. ذكره الشنواني في حاشيته.

---

1 راجع سيرة ابن هشام (663/2)

131-فليس ركناً يعتقد في الدين ## ولا ترغ عن أمره المبين
132-إلا بكفر فانبذن عهده ## فالله يكفينا أذاه وَحْده
133-بغير هذا لا يباح صرفه ## وليس يعزل إن أزيل وصفه

(قوله فليس ركناً يعتقد في الدين) أي فليس نصب الإمام ركناً يعتقد في قواعد الدين المجمع عليها المعلومة بالتواتر بحيث يكفر منكرها كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج، لأنه ليس معلوماً من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره. وقوله "ولا تزغ عن أمره المبين" أي لا تخرج عن أمره ونهيه، كما أشار إليه الشارح؛ ولو حمل الأمر في النظم على الشأن لعم الأمرين جميعاً فتجب طاعته على جميع الرعايا ظاهراً وباطناً لقوله تعالى: ×أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ÷ (النساء: من الآية59) وهم العلماء والأمراء، ولقوله *: =من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني+[1] لكن لا يطاع في الحرام والمكروه، وأما المباح فإن كان فيه مصلحة عامة للمسلمين وجبت طاعته فيه، وإلا فلا؛ فلو نادى بعدم شرب الدخان المعروف الآن وجبت عليهم طاعته؛ لأن في إبطاله مصلحة عامة، إذ في تعاطيه خسة لذوي الهيآت ووجوه الناس، خصوصاً إذا كان في القهاوي، وقد وقع أنه أمر بترك الدخان في الأسواق والقهاوي فيحرم الآن.

(قوله إلا بكفر فانبذن عهده) أي إلا إذا أمر بكفر فاطر حنّ بيعته جهراً، فإن لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحها سراً. وقوله "فالله يكفينا أذاه وحده" أي فالله تعالى يكفينا أذى الإمام الذي أمر بالكفر وحده إذ هو الذي ناصيته بقدرته.

(قوله بغير هذا لا يباح صرفه) أي بغير هذا الكفر من جميع المعاصي لا يجوز خلعه عن الإمامة لا جهراً ولا سراً. وقوله "وليس يعزل إن أزيل وصفه" بسكون اللام من "يعزل" للوزن: أي وليس يعزل إذا وُلّي مسستكملاً للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدالة بطروّ الفسق خلافاً لطائفة ذهبوا إلى أنه يعزل بذلك.

---

1 الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإمارة رقم (1835) بلفظه عن أبي هريرة رضي الله تعلى عنه، وأخرجه البخاري بلفظ مقارب في كتاب الجهاد رقم (7137).

134-وأمر بعرف واجتنب نميمه ## وغيبة وخصلة ذميمة
213-{يجب على الأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر}

(قوله وأمر بعرف) أي وانْه عن منكر، ففيه حذف الواو مع ما عطفت، وإنما ترك المصنف النهي عن المنكر لاستلزم الأمر له. والعرف بضم العين: لغة في المعروف، وهو ما عرفه الشرع وهو الواجب والمندوب. والمنكر: ما أنكره الشرع، وهو الحرام والمكروه؛ فيندب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه ويجب الأمر بالواجب والنهي عن الحرام وجوباً كفائياً، فإذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين، وهو فوري إجماعاً، ولا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله، بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه؛ ولهذا قال إمام الحرمين: يجب على متعاطي الكأس أن ينكر على الجلاس.

وقال الغزالي: يجب على من زنى بامرأة أمرها بستر وجهها عنه.

والدليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "الكتاب والسنة والإجماع" أما الكتاب فكقوله تعالى: ×وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ÷ (آل عمران: من الآية104) وأما السنة فكحديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه: سمعت رسول الله * يقول: =من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان+[1] أي أقل ثمراته[2] لدلالته على عدم انتظامه، وإلا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها فمراتب الإنكار ثلاث، أقواها: أن يغير بيده، ويليها التغيير بالقول وأضعفها الإنكار بالقلب بأن يكرهه بقلبه ولا يرضى به. وأما الإجماع فلأن المسلمين في الصدر الأوّل وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه، ولا يشكل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله تعالى: ×يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ÷ (المائدة: من الآية105) لأن المعنى إذا فعلتم ما كلفتم به ـومنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرـ لا يضركم فعل غيركم للمعصية، فصارت الآية دالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: قال ابن مسعود: إن من أكبر الذنوب عند الله أن يقال للعبد: اتق الله فيقول: عليك بنفسك[3]. وفي الحديث: =من قيل له اتق

---

1 وذلك لأن الإنكار باليد واللسان يؤدي إلى رفع المنكر ويؤدي إلى دفع الإثم عن الفاعل وأما الإنكار بالقلب فيؤدي إلى دفع الإثم فقط. والحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان عن أبي سعيد الخدري رقم (49).

2 قوله "أي أقل ثمراته" عبارة الشيخ الأمير: المراد بالإيمان هنا: الأعمال كما في قوله تعالى: ×وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ÷ (البقرة: من الآية143) ومعنى ضعف الإنكار بالقلب: دلالته على غرابة الإسلام وعدم انتظامه، وهي أظهر من هذه العبارة. أجهوري

3 قال الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب الفتن رقم (12162) رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

الله، فغضب وقف يوم القيامة فلم يبق ملك إلا مر به وقال له: أنت الذي قيل لك اتق الله فغضبت[1]+ يعني يوبخونه.

214-{شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر}

واعلم أن لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً، أحدها أن يكون المتولي لذلك عالماً بما يأمر به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له الأمر ولا النهي، فليس للعوام أمر ولا نهي فيما يجهلونه؛ وأما الذي استوى في معرفته العام والخاص ففيه للعالم وغيره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وثانيها أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه، كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤدّي نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه فعدم هذين الشرطين يوجب التحريم. وثالثها: أن يغلب على ظنه أن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ونهيه عن المنكر مزيل له، وعدم هذا الشرط يسقط الوجوب ويبقى الجواز إذا قطع بعدم الإفادة، والندب إذا شك فيها. قاله القرافي وغيره. وقال السعد والآمدي بالوجوب فيما لو ظن عدم الإفادة أو شك فيها بخلاف ما إذا قطع بعدم الإفادة. ولفظ السعد من الشروط تجويز التأثير بأن لا يعلم قطعاً عدم التأثير، لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني. ونحوه قول الآمدي: من شروط الوجوب أن لا ييأس من إجابته. وقال أكثر العلماء كالشافعية: لا يشترط هذا الشرط، لأن الذي عليه: الأمر والنهي لا القبول، كما قال تعالى: ×مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ÷ (المائدة: من الآية99) وقال تعالى: ×وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ÷ (الذاريات:55) ولذلك قال النووي: قال العلماء: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه بل يجب عليه فعله. انتهى ملخصاً من شرح المصنف ومن حاشية الشنواني.

215-{ذم النميمة}

(قوله واجتنب نميمة) أي انفر منها وتباعد عنها، والأمر في ذلك للوجوب العيني. والنميمة: نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد بينهم كقوله: فلان يقول فيك كذا، لكن قال أبو حامد الغزالي: وليست النميمة مختصة بذلك؛ بل حدّها كشف ما يكره سواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو الرمز أو نحوها، وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأحوال، وسواء كان عيباً أو غيره. قال النووي: فحقيقة النميمة، إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه.

قال: وكل من حُمِلت إليه نميمة لزمه ستة أمور، الأول أن لا يصدّقه لأن النمام فاسق والفاسق مردود الخبر. الثاني: أن ينهاه عن ذلك وينصحه. الثالث: أن يُبغضه فإنه بغيض عند الله ويجب بغض من أبغضه الله تعالى. الرابع: أن لا يظنّ بالمنقول عنه السوء، لقوله تعالى: ×اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ÷ (الحجرات: من الآية12). الخامس: أن لا يحمله ما حكى له على التجسس والبحث عن تحقيق ذلك. قال الله تعالى: ×وَلا تَجَسَّسُوا÷ (الحجرات: من الآية12) السادس: أن لا يحكي نميمة عنه فيقول: فلان حكى لي كذا، فيصير بذلك نماماً.

---

1 لم نجد هذا الحديث.

والنميمة محرمة بالإجماع، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة، لحديث الصحيحن: =لا يدخل الجنة نمام+ وفي رواية مسلم: =قتات+[1] بتاءين أولاهما مشددة: أي نمام، من قتّ الحديثَ: نمه، والمراد: لا يدخلها مع السابقين، إلا إن غفر له.

وكل ذلك ما لم تدّع الحاجة إليها وإلا جازت، لأنها حنئيذ ليست نميمة بل نصيحة، كما إذا أخبرك شخص بأن فلاناً يريد البطش بمالك أو بأهلك أو نحو ذلك لتكون على حذر، فليس ذلك بحرام لما فيه من دفع المفاسد، وقد يكون بعضه واجباً كما إذا تيقن وقوع ذلك لو لم يخبرك بهذا الخبر، وقد يكون بعضه مستحباً كما إذا شك في ذلك؛ ذكره النووي. أفاده المصنف في شرحه.

قوله (وغِيبة) أي واجتنب غيبة، والأمر فيه للوجوب العيني كما في سابقه. والغيبة –بكسر الغين-: ذكرك أخاك بما يكره ولو بما فيه ولو بحضوره، لكن ظاهر المادة يؤيد ما قيل من أن ما في الحضور لا يسمى غيبة بل بهتاناً، وإذا ذكره بما ليس فيه فقد زاد إثم الكذب. ومن الضلال قول بعض العامة: ليس هذا غيبة إنما هو إخبار بالواقع، فربما جرّه ذلك لكفر الاستحلال –والعياذ بالله-.

وليست الغيبة مختصة بالذِّكْر، بل ضابطها كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم بلفظك أو كتابك، أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك أو نحو ذلك، سواء كان ذلك في بدنه أو دينه أو ولده أو والده أو زوجته أو خادمه أو حرفته أو لونه أو مركوبه أو عمامته أو ثوبه أو غير ذلك مما يتعلق به.

ومن ذلك قول المصنفين في كتبهم: قال فلان كذا، وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك، فهو حرام إلا إن أرادوا بيان غلطه أو خطئه، لئلا يقلد؛ لأن ذلك نصيحة لا غيبة. وقولهم: قال مصنف، أو قال قوم أو جماعة كذا وهو غلط أو خطأ، أو نحو ذلك: ليس غيبة، لأن الغيبة لا تكون إلا في إنسان معين أو جماعة معينين. وقولك: فعل كذا بعض الناس أو بعض الفقهاء أو من يدعي العلم أو بعض المفتين أو نحو ذلك: غيبة محرمة إذا كان المخاطب يفهمه بعينه، وقضية ذلك أنك إذا ذكرت شخصاً تعرفه أنت دون المخاطب لا يكون غيبة، ويشكل عليه حرمة الغيبة في الخلوة دون حضور أحد، وكذا بالقلب فقط فإنها بالقلب محرمة كهي باللسان. ومحل ذلك في غير من شاهَدَ. وأما من شاهد فيعذر في الاعتقاد حينئذ، نعم ينبغي أن يحمله على أنه تاب. وذكر بعضهم أنه إن كان معيناً عند الذاكر والسامع حرمت، وإن كان مبهماً عندهما جازت، وإن كان مبهماً عند السامع دون الذاكر حرمت على الذاكر دون السامع.

وذكر الأخ في التعريف السابق لذكره في بعض الأحاديث، وقد أخذ به جمع وقالوا لا غيبة في الكافر. والحق أنه إن كان حربياً فلا غيبة فيه، وإن كان ذمياً حرمت غيبته، وتخصيص المسلم بالذكر في الأحاديث لشرفه.

---

1 أخرج مسلم الروايتين في كتاب الإيمان رقم (105) وأخرج البخاري الرواية الثانية في كتاب الأدب رقم (6056).

وحكم الغيبة التحريم بالإجماع، وفي الكتاب العزيز: ×أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً÷ (الحجرات: من الآية12) الآية وفي هذه الآية تنفير شديد، لأنها اشتملت على خمسة أمور وهي كونه لحماً وميتاً ونيئاً ومن آدمي وأخ. وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قلت للنبي *: حسبك من صُفَيَّة كذا وكذا، تعني قصيرة؛ فقال: =لقد قلتِ كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته+[1].قال النووي: معنى مزجته: خالطته بحيث يتغير بها طعمه أو ريحه لشدّة نتنها وقبحها. وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة وأعمها.

وقد اختلف العلماء في مرتبتها من التحريم؛ فقال القرطبي من المالكية: إنها كبيرة بلا خلاف يعني في المذهب، وإليه ذهب كثير من الشافعية، وذكر صاحب العدة عنهم أنها صغيرة وأقره عليه الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها، فقلّ من يسلم منها، وفي التعليل نظر لا يخفى، لأن ذلك لا يقتضي كونها من الصغائر، والذي جزم به ابن حجر الهيتمي في شرح الشمائل أن غيبة العالم وحامل القرآن كبيرة، وغيبة غيرهما صغيرة، وهو المعتمد.

وكما يحرم على المغتاب ذكر الغيبة يحرم على السامع استماعها وإقرارها؛ فيجب على كل من سمع إنساناً يذكر غيبة محرمة أن ينهاه إن لم يخف ضرراً ظاهراً. وقد ورد: =من ردّ غيبة مسلم ردّ الله عن وجهه النار يوم القيامة+[2].فإن لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس، ولا يُخلّص الإنكارُ بحسب الظاهر. فإن قال بلسانه: اسكت، وهو يشتهي بقلبه استمراره، فذلك نفاق كما قاله الغزالي فلا بد من كراهته بقلبه، وربما أُلحِقَ مجلسُ الغيبة بمظّان الإجابة[3] فيقول: الله يلطف بنا وبفلان فعل كذا وكذا؛ ومن ذلك غيبة المتفقهين والمتعبدين فيقال لأحدهم: كيف حال فلان؟ فيقول: الله يصلحنا، والله يغفر لنا، الله يصلحه، نسأل الله العافية، الله يتوب علينا، وما أشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه، فكل ذلك غيبة محرمة، وكذلك إذا قال: فلان ما له حيلة كلنا نفعل ذلك.

216-{الصور التى تباح فيها الغيبة}

واعلم أن العلماء ذكروا أن الغيبة تباح في أحوال للمصلحة، بل وربما وجبت؛ وتلك الأحوال ستة نظمها الجوجري بجيمين على الصواب في قوله:

---

1 الحديث أخرجه بلفظه أبو داود في كتاب الأدب رقم (4842) والترمذي نحوه في كتاب صفة يوم القيامة رقم (2502).

2 أخرج الترمذي في كتاب البر والصلة رقم (1931) عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي * قال: =من رد عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة+ وقال: حديث حسن.

3 أي الدعاء بظهر الغيب.

لِستٍّ غِيْبَة كَرِّرْ وَخُذْهَا ## منظمة كأمثالِ الجواهر
تَظَلّمْ واستعِن واستفت حَذّرْ ## وعَرِّف واذكرَنْ فسقَ المُجَاهِرْ

فالأول التظلم، كأن يقول المظلوم لمن له الولاية كالقاضي: فلان ظلمني مثلاً، والثانية: الاستعانة على تغير المنكر، كأن يقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا فأعني على منعه، بشرط أن يكون قصده التوصل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراماً. والثالثة: الاستفتاء، كأن يقول للمفتي: ظلمني فلان، فهل له ذلك؟ وما طريقي في الخلاص منه. والرابعة التحذير كأن تذكر عيوب شخص لمن يريد الاجتماع عليه إذا لم ينكف بدون ذكرها وإلا حرم، والخامسة التعريف، كأن يقول: فلان الأعمش أو الأعرج، أو نحو ذلك فيمن كان معروفاً بذلك، بشرط أن يكون بنية التعريف، فإن كان بقصد التنقيص حرم. السادسة أن يكون مجاهراً بفسقه كالمجاهر بشرب الخمر وأخذ المكس وغير ذلك، فيجوز ذكره بما فَسَقَ به لا بغيره من العيوب، بشرط أن يقصد أن تبلغه لينزجر. وحديث: +لا غيبة في فاسق+ غير ثابت الصحة عند أهل العلم[1]،ولو سلمت صحته وجب تقييده بما إذا اغتابه بما فسق به بعد مجاهرته به بالشرط المذكور.

والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الإقدام عليها. وأما من حيث الوقوع في حرمة من هي له فلا بد فيها مع التوبة من طلب عفو صاحبها عنه إذا بلغته، وإذا لم تبلغه كفى الاستغفار له، وإن بلغته بعد ذلك فيمن بلغتة ممحوّة، ولا يصح إبراء صاحبها مع الجهل بما قاله، كأن يقول له: أنا قلت في حقك كلاماً فسامحني منه، بل لا بد من التعيين على الأصح من وجهين عندنا معاشر الشافعية، كأن يقول له: قلت في حقك كذا وكذا عند فلان وفلان فسامحني، ويكفي الإبراء مع الجهل عند المالكية كما هو ثاني الوجهين عندنا.

ومما يعين على ترك الغيبة شهود أن ضررها عائد على النفس؛ فإنه ورد أنه تؤخذ حسنات المغتاب لمن اغتابه وتطرح عليه سيئاته[2]، وعن ابن المبارك: لو كنت مغتاباً؛ لاغتبت والدّيَّ لأنهما أحق بحسناتي؛ فالعاقل من اشتغل بعيوب نفسه. فإن قال: لا أعلم لي عيباً فهذا أعظم عيب. ومما يرجى بركته الاستغفار لأرباب الحقوق؛ ومن أوراد سيدي أحمد زروق: "أستغفر الله العظيم لي ولوالديّ ولأصحاب الحقوق عليّ وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات" خمس مرات بعد كل فريضة، ملخصاً من شرح المصنف بزيادة.

(قوله وخصلة ذميمة) أي واجتنب كل خصلة ذميمة شرعاً. وإنما خص ما ذكره بعدُ اهتماماً بعيوب النفس؛ فإن بقاءها مع إصلاح الظاهر كلبس ثياب حسنة على جسم ملطخ بالقاذورات.

---

1 وانظر كشف الخفاء (171/3).

2 ليس أخذ الحسنات وطرح السيئات خاصاً بالغيبة، بل يعم كل من تعدى على عرض أخيه أو ماله. أخرج مسلم في البر والصلة رقم (2581) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله * قال: =أتدرون من المفلس؟+ وقد أوردناه عند قول المصنف: فالسيئات عنده بالمثل.

وقد أدخلت الكاف[1] ما بقي من أفراد الخصلة الذميمة كالظلم والبغي وقطع الطريق والغش، كأن يخلط الرديء بالجيد. وقد روي أن النبي * مر برجل يبيع طعاماً فأعجبه، فأدخل يده، فرأى بللاً فقال له: =ما هذا؟+ فقال أصابته السماء، فقال: =هلا جعلته من فوق الطعام حتى يراه الناس، من غشنا فليس منا+[2] أي فليس على طريقتنا الكاملة، وكالكذب لغير مصلحة شرعية، فإن كان لمصلحة شرعية جاز كالكذب للزوجة تطييباً لنفسها بل قد يجب كالكذب لإنقاذ مسلم أو لإصلاح ذات البين[3]، وكعقوق الوالدين، وترك الصلاة، ومنع الزكاة، والمداهنة[4] إن كان فيها إفساد الدين كأن يشكر ظالماً على ظلمه أو مبطلاً على باطله فتحرم حينئذ، وقد تجب كما إذا توقف عليها دفع محرم، وتندب إن كان وسيلة لمندوب، وتكره إن كانت وسيلة لمكروه، وإن خلت عن ذلك أبيحت[5]، فتعتريها الأحكام الخمسة.

1 يعنى في قول المصنف الآتي كالعجب.

2 أخرجه مسلم في كتاب الإيمان برقم (102).

3 أخرج مسلم في البر والصلة رقم (2692) عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط قالت: سمعت رسول الله * يقول: =ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا، أو يقول خيراً+ وقالت: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها.

4 قوله ''والمداهنة'' قال في شرح المصنف المداهنة مقابلة الناس بما يحبون من قول أو فعل. أجهوري

5 وذلك إن كانت على وجه مباح وقلما تكون كذلك، فإن اشتملت على محرم كالكذب حرمت.

135-كَالعُجْبِ وَالكِبْرِ وَدَاءُ الحَسَدِ ## وَكَالمِرَاءِ وَالجَدَلْ فَاعْتَمِدْ

217-{ذم العجب}

(قوله كالعجب) هو رؤية العبادة واستعظامها كما يُعْجِبُ العابدُ بعبادته والعالم بعلمه، فهذا حرام غير مفسد للطاعة، وكذلك الرياء فهو حرام غير مفسد للطاعة، خلافاً لمن قال بأنه يفسدها، فإن الذي صرح به بعض المحققين أنه محبط للثواب فقط مع وقوع العمل صحيحاً وإنما حرم العجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى، إذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم ما يتقرّب به لسيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده، لا سيما عظمته سبحانه وتعالى. قال تعالى: ×وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ÷ (الأنعام: من الآية91) أي ما عظموه حق عظمته، ومما يعين على دفع العجب[1] أن الصادق المصدوق أخبر بأنه يفسد العمل أي يبطل ثوابه؛ فإذا أرادت نفسك العجب فقل: عوضكِ الله في العمل خيراً، ولا معنى للعجب بما لم يعلم أقبل أو لم يقبل؛ على أنه حيث شهد أن كل شيء من الله لم يبق له شيء يعجب به[2].

218-{ذم الكبر}

(قوله والكبر) هو بطر الحق وغمص الخلق –بالصاد، أو غمط الخلق بالطاء- كما فسره به عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم وهو: =لن يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الكبر+، فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة؛ فقال: =إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر بطر الحق وغمصُ –أو وغمط- الناس+[3]بالصاد والطاء، فقوله: =لن يدخل الجنة.. إلخ+ أي مع السابقين أو محمول على المستحل؛ وقد قيل لأول متكبر وهو إبليس ×فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ

---

1 قوله ومما يعين على دفع العجب إلى قوله عوضك الله في العمل خيراً: هذا الكلام قد أخذه الشارح عن الأمير فغيره وأفسده ونص كلام الأمير هكذا: ومما يعين على دفع العجب أن الصادق أخبر بإفساده العمل فقل لنفسك: إن أردتِ عجباً بعمل فعوضك الله في العمل خيراً فهو من باب شيء يؤدي ثبوته لنفيه محال وجوده. انتهى. لعله أراد أن العجب يقتضي اعتقاد تعويض الله تعالى على العمل خيراً والحال أنه سبب لعدم التعويض كما أخبر به الصادق * فاعتقاد التعويض موجب لعدم التعويض هكذا ينبغي أن يقرر المقام وعبارة الأمير أيضاً غير مستقيمة لأنها تفيد أن الموجب لعدم التعويض هو التعويض وليس الأمر كذلك فإن المفيد له إنما هو اعتقاد التعويض الذي يوجبه العجب وليس التعويض نفسه والله أعلم.

2 أقول: إن العبد مهما حاول إصلاح عمله وتهذيبه لا يخلو عمله عن النقائص والعيوب والخلل التي لا يليق أن يتقرب بالعمل الذي اتصف بها إلى الله تعالى. والمؤمن الموفق بصير بهذه العيوب وشاعر بها دائماً وهو خائف من عمله دائماً خوفه من المعاصي أو أشد خوفاً، ومستغفر منه دائماً. وقد علمنا النبي * هذا بأمره إيانا بالاستغفار عقب الفراغ من الصلاة، وقال الله تعالى عن حال هؤلاء المؤمنين مثنياً عليهم: ×وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ÷ (المؤمنون:60) فكيف يعجب من هذا حاله بعمله!.

3 أخرجه مسلم في كتاب الإيمان رقم (91) عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه.

مِنَ الصَّاغِرِينَ÷ (الأعراف: من الآية13) وقوله: =إن الله جميل يحب الجمال+ أي إن الله متصف بصفات الجمال وهي صفات الكمال يثيب على التجمل بالملابس ونحوها إظهاراً لنعمته تعالى، فالتجمل بالملابس ونحوها ليس كبراً بل يكون مندوباً في الصلوات والجماعات ونحوها، وفي حق المرأة لزوجها، وفي حق العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس؛ ويكون واجباً في حق ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئة المزرية لا تصلح معها مصالح العامة في العصور المتأخرة، لما طبعت عليه النفوس الآن من التعظيم بالصور، عكس ما كان عليه السلف الصالح من التعظيم بالدين والتقوى. ويكون حراماً إذا كان وسيلة لمحرم، ومكروهاً إذا كان وسيلة لمكروه، ومباحاً إذا خلا عن هذه الأسباب.

قال العلماء: بطر الحق: ردّه على قائله، أي عدم قبوله[1] منه، وغمص أو غمط الناس: احتقارهم، أي انتقاصهم والتهاون بهم؛ وقد عمت البلوى بالكبر حتى قيل: آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب الرياسة وهو معصية إبليس؛ فإنه تكبر حين أمر بالسجود لآدم فامتنع واستقبح أمر الله له بالسجود، فلذلك كفر.

219-{دواء الكبر}

وله دواء عقلي وشرعي وعادي، أما العقلي فأن يعلم بأن التأثير لله، وأنه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً؛ فلا ينبغي لعاقل أن يتكبر، فإنه قد استوى القوي والضعيف والرفيع والوضيع في الذل الذاتي؛ وقد قيل لسيد الكائنات: ×لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ÷ (آل عمران: من الآية128) وأما الشرعي فهو الوعيد الوارد فيه لكونه صفة الرب من نازعه فيها أهلكه[2] وغارت عليه جميع الكائنات لخروجه على سيدها فيُستثقل ظاهراً وباطناً كما هو مشاهد. وأما العادي فإنه ينظر لأصله ومآله وتقلباته، فإن أصله نطفة قذرة أصلها من دم، وأقام مدة وسط القاذورات من دم حيض وغيره، ومدة يبول على نفسه ويتغوّط، ثم هو الآن محشوّ بقاذورات لا تحصى ويباشر العذرة بيده كذا كذا مرة يغسلها عن جسمه، ومآله جيفة منتنة. فمن تأمل صفات نفسه عرف مقداره. والمتواضع: من عرف الحق، ورأى جميع ما معه من فضل الله، ولا يَحقِّر شيئاً في مملكة سيده، ويسأله دوام ما تفضل به عليه، ومحل كون الكبر حراماً إذا كان على عباد الله الصالحين وأئمة المسلمين وهو حينئذ من الكبائر ومن أعظم الذنوب القلبية. وأما إذا كان على أعداء الله فهو مطلوب شرعاً حسن عقلاً. والمراد بالكبر عليهم: احتقارهم لأجل كفرهم ومعصيتهم لا احتقار ذاتهم.

---

1 قوله "عدم قبوله" أي عدم الميل إليه بأن يحصل له في نفسه ضيق منه فليس المراد برده على قائله تكذيبه باللسان لأن الكبر قلبي. أجهوري

2 أخرج مسلم في كتاب البر والصلة رقم (2620) عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله *: عن الله تعالى: =العز إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني عذبته+.

220-{ذم الحسد}

(قوله وداء الحسد) أي داء هو الحسد؛ فالإضافة للبيان، وهذا إن أريد الداء المعنوي، فإن أريد الداء الحسي كان من إضافة المشبه به للمشبه. أي الحسد الشبيه بالداء: وهو تمني زوال نعمة الغير، سواء تمناها لنفسه أو لا، بأن تمنى انتقالها عن غيره لغيره، وهذا أخس الأخساء؛ لأنه باع آخرته بدنيا غيره؛ بخلاف ما إذا تمنى مثل نعمة الغير فإنه غبطة محمودة في الخير كما ورد: =لا حسد إلا في اثنتين... الحديث+[1].

ودليل تحريمه الكتاب والسنة والإجماع. قال تعالى: ×وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ÷ (الفلق:5) وشره كثير، فمنه ما هو غير مكتسب وهو إصابة العين[2]. ومنه ما هو مكتسب كسعيه في تعطيل الخير عنه وتنقيصه عند الناس، وربما دعا عليه أو بطش به، إلى غير ذلك. وقال *: =إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب –أو العشب+[3].

221-{دواء الحسد}

ودواء الحسد النظر للوعيد مع أنه إساءة أدب مع الله تعالى كأنه لا يسلم له حكمه، ولذلك قال بعضهم:

ألا قل لمن بات لي حاسداً## أتدري على من أسأت الأدب
أسأت على الله في فعله## كأنك لم ترض لي ما وهب
فكان جزاؤك أن خصني ## وسدّ عليك طريق الطلب

ومن الحكم: الحسود لا يسود: أي كثير الحسد لا تحصل له سيادة. ومن كلام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه:

إن يحسدوني فإني غير لائمهم ## قبلي من الناس أهل الفضل قد حُسدوا
فدام لي ولهم ما بي وما بهم ## ومات أكثرنا غيظاً بما يجد
أنا الذي يجدوني في صدورهم ## لا أرتقي صدراً منها ولا أرد

ويروى أن إبليس قال لسيدنا نوح عليه الصلاة والسلام : خذ مني خمساً، قال: لا أصدّقك، فأوحى الله إليه أن صدّقه، فقال: قل؛ فقال: إياك والكبر فإني إنما وقعت فيما وقعت فيه بالكبر، وإياك والحسد فإن قابيل قتل أخاه هابيل بالحسد، وإياك والطمع فإن

---

1 أخرج البخاري في كتاب العلم رقم (73) عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها+. وأخرجه مسلم في صلاة المسافرين رقم (816).

2 قوله "وهو إصابة العين" في جعل هذا تابعاً للحسد نظر ظاهر؛ لأن الإنسان قد يصيب بالعين نفسه وماله، ومعلوم أنه لا حسد حينئذ. أجهوري.أقول مقصود الشارح أن من آثاره إصابة العين، لا أن اصابة العين لا تكون إلا أثرا له.

3 أخرجه أبو داود في كتاب الأدب عن أبي هريرة برقم (4903).

آدم ما أورثه الله ما أورثه إلا بالطمع، وإياك والحرص فإن حواء ما وقعت فيما وقعت فيه إلا بالحرص، وإياك وطول الأمل فإنهما ما وقعا فيما وقعا فيه إلا بطول الأمل.

222-{ذم المراء}

(قوله وكالمراء) هو لغة: الاستخراج، يقال: مارى فلان فلاناً: إذا استخرج ما عنده، وعرفاً: منازعة الغير فيما يدعي صوابه، ومحل كونه مذموماً إذا كان لتحقير غيرك وإظهار مزيتك عليه. وقد ورد في الحديث: =هلك المتنطعون... ثلاثاً+[1] أي المتعمقون في البحث. وأخرج الطبراني عن ثوبان مرفوعاً: =سيكون في أمتي أقوام يغلّطون فقهاءهم بعضل المسائل -بضم العين وفتح الضاد: أي صعابها- أولئك شرار أمتي+[2] وأما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل: أي لإظهار حقية الحق وإظهار بطلان الباطل فممدوح شرعاً ولو من ولد لوالده؛ فيكون عقوقاً محموداً

223-{ذم الجدل}

(قوله والجدل) بسكون آخره للوزن: وهو دفع الشخص خصمه عن إفساد قوله بحجة قاصداً به تصحيح كلامه، كذا عرفه الشارح، وعليه فالفرق بينه وبين المراء: أن الجدال يكون من قبل صاحب القول يدفع عن قوله الإفساد. والمراء يكون من قبل الخصم؛ وإذا حققت النظر وجدتهما بمعنى واحد، وحينئذ تقول في تعريفهما: مقابلة الحجة بالحجة. ومحل حرمته إذا كان لإفساد قول الغير، بخلاف ما إذا كان لإحقاق حق أو إبطال باطل. قال الإمام الشافعي: ما ذاكرت أحداً وقصدت إفحامه، وإنما أذاكره لإظهار الحق من حيث هو حق.

(قوله فاعتمد) المقصود منه التكملة، وأشار به المصنف إلى انقضاء فن العقائد، أي فاعتمد في العقائد على ما ذكرته لأنه مذهب أهل السنة والجماعة.

---

1 أخرجه مسلم في كتاب العلم برقم (2670).

2 أخرجه الديلمي في مسند الفردوس رقم (8723) والطبراني في المعجم الكبير رقم (1431) قال في مجمع الزوائد رقم (701) رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن.

224-{طلب التخلق بالأخلاق الحميدة}

136-وَكُنْ كَمَا كَانَ خِيارُ الخَلْق ## حَلِيْفَ حِلْمٍ تَابعَاً للحَقِّ

(قوله وكن... إلخ) هذا من باب التخلص من التخلية -بالخاء المعجمة- أي التخلي من الرذائل التي أشار إليها بقوله "واجتنب ... إلخ" إلى التحلية -بالحاء المهملة- أي التحلي بالفضائل التي أشار إليها بقوله "وكن .. إلخ" وقد ذكر المصنف شيئاً من فن التصوف ومنه مباحث النميمة وما بعدها من المهلكات، فهي تصوّف، وعرفوه بأنه: علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس. وفائدته: إصلاح أحوال الإنسان لما فيه من الحث على تصفية الاعتقاد وكمال الأعمال بالسداد. وقال الغزالي: هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه: أي تخليص القلب لله تعالى، واعتقاد أن ما سواه لا ينفع ولا يضر، فلا يعوّل إلا على الله؛ فالمراد باحتقار ما سواه: اعتقاد أنه لا يضر ولا ينفع[1]؛ وليس المراد به الازدراء والتنقيص. والحق أن التصوّف ثمرة جميع علوم الشريعة وليس قواعد مخصوصة مدوّنه[2]، وسمي بالتصوف لغلبة لبس الصوف على أهله كالمرقعات؛ وحكمتها -كما قاله الشيخ الشعراني- أنه لا يجدون ثوباً كاملاً من الحلال بل قطعاً قطعاً. وقيل: لتشبههم بأهل الصفة. قال سهل بن عبد الله: الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من العبر، وانقطع إلى الله عن البشر، وتساوى عنده الذهب والمدر. وينسب لسيدي عبد الغني النابلسي:

يا واصفي أنت في التحقيق موصوفي## وعارفي لا تغالط أنت معروفي

إن الفتى من بعهدِهْ في الأزل يُوفي ## صَافي فصُوفِي لهذا سميَ الصوفي

وما أحسن ما أنشده الشيخ ابن الحاج في كتابه المدخل:

ليس التصوفُ لبْسَ الصوف تَرْقعُه ## ولا بكاؤك إن غنّى المُغنّوْنا

بل التصوف أن تصفو بلا كَدَرٍ ## وتتبعَ الحقَ والقرآنَ والدينا

وإن تُرى خاشعاً لله مُكْتَئِباً ## على ذنوبك طولَ الدهر محزوناً

(قوله كما كان خيار الخلق) أي كن متصفاً بأخلاق مثل الأخلاق التي كان عليها خيار الخلق، فالكاف للتمثيل والتشبيه، ويحتمل أن تكون بمعنى[3] الباء: أي كن متصفاً بالأخلاق التي كان عليها خيار الخلق، والمراد من خيار الخلق نبينا *، لأنه جمع ما تفرق في غيره من الخصال الحميدة فهو الخيار المطلق. ويحتمل أن المراد به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأنهم خيار الخلق[4]. والأولى أن يراد به كل من ثبتت له الخيرية ولو بالنسبة لمن دونه، فيشمله * ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والزهاد والعباد، ويكون الكلام موزعاً باعتبار الأشخاص وأنواع الخير؛ فمن الناس من له قدرة

---

1 هذا الاعتقاد شرط لصحة الإيمان فليس هو المراد بالاحتقار، بل المراد به أن يكون المرء شاعراً باعتقاده هذا دائماً في كل الأحوال.

2 والقواعد المخصوصة متعلقة به وبكيفية تحصيله فتسمى تصوفاً مجازاً.

3 لا يخفى بعد هذا الوجه فإن مجيء الكاف بمعنى الباء يحتاج إلى إثبات ويلزم عليه حذف متعلقه وهو متصفاً وحذف الجار والمجرور الذي هو عائد الموصول وليس الكلام من مظانه.

4 ولفظ الخيار يصلح للمفرد وغيره.

على صورة مجاهدته * ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة العلماء وهلم جرا؛ وإذا كانت المجاهدة على يد شيخ من العارفين كانت أنفع لقولهم: حال رجل في ألف رجل أنفع من وَعْظ ألف رجل في رجل؛ فينبغي للشخص أن يلزم شيخاً عارفاً على الكتاب والسنة بأن يزنه قبل الأخذ به، فإن وجده على الكتاب والسنة لازمه وتأدب معه، فعساه يكتسب من حاله ما يكون به صفاء باطنه والله يتولى هداه.

(قوله حليف حلم) أي وكن حليف حلم، فهو خبر ثان، لكن في قوله "وكن كما كان خيار الخلق" والحليف بمعنى المحالف والملازم فهو فعيل بمعنى مفاعل، والحلم بمعنى تحمل مشاق عباد الله بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ولا يحركك الغضب؛ فالشجاع ليس بالصُرَعَة وإنما الشجاع من يملك نفسه عند الغضب، وإنما خص الناظم الحلم بالذكر مع دخوله في عموم ما كان عليه خيار الخلق اهتماماً به، ولأنه وصف جامع لأوصاف الخير، لكن الحلم فيما يُغضِب الله مذموم.

(قوله تابعاً للحق) أي وكن تابعاً للحق، فهو خبر ثالث "لِكُنْ" المتقدمة، والمراد بالحق: الله تعالى، لأن الحق اسم من أسمائه. وفي الكلام حذف مضاف: أي لدين الحق، ويحتمل أن المراد به لأحكام الحقة، وحينئذ فلا حاجة لتقدير المضاف. ولا يخفى عليك أيها الموفق أنك لا تكون تابعاً للحق إلا إذا كنت متمسكاً به صلى الله تعالى عليه وآله وسلم متمثلاً لأوامره مجتنباً لنواهيه. قال تعالى: ×وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا÷ (الحشر: من الآية7) فزن جميع أقوالك وأفعالك واعتقاداتك بميزان الشريعة، وعليك بحفظ الحواس وضبط الأنفاس.

225-{طلب اتباع السلف واجتناب ابتداع الخلف}

137-فَكُلُّ خَيْرٍ فِي اتِّبَاع مَنْ سَلَفْ ## وَكُلُّ شَرٍّ فِي ابْتِدَاع مَنْ خَلَفْ

(قوله فكل خير في اتباع من سلف) هذا علة للأمر السابق في قوله "وكن كما كان خيار الخلق ...إلخ" فالمعنى: لأن كل خير حاصل في اتباع من سلف، فالفاء بمعنى لام التعليل، والمراد بمن سلف: من تقدّم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم، وخصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدون الذي انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم في الإفتاء والحكم. وأما عمل الشخص في نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه.

(قوله وكل شرّ في ابتداع من خلف) هذا علة لما تضمنه الأمر السابق من النهي، والتقدير: ولا تكن كما كان عليه شرار الخلق، لأن كل شر حاصل في ابتداع من خلف أي من تأخر من الخلف السيئ الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات.

واعلم أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة[1]فتارة تكون واجبة كضبط المصحف والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ وتارة تكون محرمة، كالمُكُس وسائر المحدثات المنافية للقواعد الشرعية، وتارة تكون مندوبة كصلاة التراويح جماعة[2] ولذلك قال سيدنا عمر رضي الله عنه في التراويح: نعمت البدعة هي؛ وتارة تكون مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف، وتارة تكون مباحة كاتخاذ المناخل للدقيق؛ ففي الآثار: إن أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله * اتخاذ المناخل، وإنما كانت مباحة لأن لين العيش وإصلاحه من المباحات فوسائله مباحة.

---

1 قوله "واعلم أن البدعة.. إلخ" كلامه في البدعة اللغوية؛ أما البدعة في الشرع فهي منهي عنها لقول رسول الله * "كل بدعة ضلالة" فتدبر الفرق بينهما. أجهوري

2 قوله "كصلاة التراويح جماعة" اعلم أن صلاة التراويح جماعة سنة وقد ثبت أن النبي * صلاها في جماعة. أجهوري

أقول: المبتدع هو جمع الناس عليها وإقامتها بجمع عظيم، وهو ما فعله عمر رضي الله تعالى عنه.

138-وَكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِيِّ قَدْ رَجَحْ ## فَمَا أُبِيحَ افْعَلْ وَدَعْ مَا لَمْ يُبَحْ
139-فَتَابِعِ الصَّالِحَ مِمَّنْ سَلَفَا ## وَجَانِبِ البِدْعَةَ مِمَّنْ خَلَفَا
140-هَذَا وَأَرْجُو اللهَ فِي الإِخْلاصِ ## مِنَ الرِّيَاءِ ثُمَّ فِي الخَلاصِ

(قوله وكل هدي للنبي قد رجح) أي وكل هدي منسوب للنبي * قد رجح على ما لم ينسب له * من الأقوال والأفعال والاعتقادات فأفضل الأحوال أحواله[1] * التي لم تنسخ، وليس المقصود بها بيان الجواز، ولا ما قام الدليل على اختصاصه به *، بخلاف ما نسخ كقيام الليل كله، وما قصد به مجرّد بيان الجواز كوضوئه * مرة مرة، وما كان مختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع.

(قوله فما أبيح افعل) أي فما لم يُنه عنه ولو تنزيهاً افعل، فالمراد بما أبيح: ما لم ينه عنه فيشمل الواجب والمندوب والمباح –وهو ما استوى طرفاه- أي فعله وتركه، وقوله "ودع ما لم يبح" أي واترك ما لم يبح لك فعله وهو المنهي عنه بأن كان محرماً أو مكروهاً أو خلاف الأولى.

قوله فتابع الصالح ممن سلفا) أي فتابع في عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق الصالح ممن سلف كقوله عليه الصلاة والسلام: =عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ+[2]وهذا كناية عن شدّة التمسك بها، والصالح: هو القائم بحقوق الله وحقوق العباد، وهذا أندر من الكبريت الأحمر، ويطلق الصالح على النبي كما يطلق على الولي إلا أن الصلاح في الأنبياء أكمل منه في الأولياء.

(قوله وجانب البدعة ممن خلفا) أي واترك البدعة المذمومة ممن جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم. وقد علمت أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة. والحاصل أن كل ما وافق الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس فهو سنة. وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة.

(قوله هذا) مفعول لمحذوف أي افهم هذا أو مبتدأ والخبر محذوف، والتقدير هذا الذي ذكرته لك في هذه المنظومة مذهب أهل السنة، أو نحو ذلك، وهذا من باب التخلص[3] وهو الانتقال من غرض –وهو هنا الأمر بمتابعة السلف الصالح ومجانبة البدعة ممن خلف- إلى غرض آخر –وهو هنا رجاء الإخلاص وما ذكره بعده- وبين الغرضين تناسب.

(قوله وأرجو الله) الرجاء بالمدّ: هو تعلق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ في الأسباب، وإلا فهو طمع مذموم. قال ابن الجوزي: مثل الراجي مع الإصرار على المعصية، كمثل من رجا حصاداً وما زرع أو ولداً وما نكح. وقال عبد الله بن المبارك:

---

1 من حيث العمل بها والتحقق بها أي الاتصاف بها.

2 أخرجه الترمذي في كتاب العلم رقم (2676) وقال: حديث حسن صحيح وأخرجه أبو داود في كتاب السنة رقم (4607)

3 كونه من باب التخلص يقتضي أن يكون التقدير أنقض هذا أو نحوه، وما ذكره العلماء في هذا المقام من التقديرات لا تناسب التخلص.

ما بال دينك ترضى أن تدنسه ## وثوبُكَ الدهر مغسول من الدنس
ترجو النجاة ولم تَسْلُكْ طريقتها ## إن السفينة لا تجري على اليبس

وفي الحديث القدسي: =ما أقل حياء من يطمع في جنتي بغير عمل، كيف أجود برحمتي على من بخل بطاعتي[1]+.

(قوله في الإخلاص) أي في اتصافي به وهو قصد الله بالعبادة وحده، وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة، وهو واجب عيني على كل مكلف في جميع الطاعات. قال تعالى: ×وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ÷ (البينة: من الآية5) وقال *: =إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وما ابتغي به وجهه +[2] وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله *: =من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده لا شريك له وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة فارقها والله راض عنه+[3]. وعن ثوبان قال: سمعت رسول الله * يقول: =طوبى للمخلصين أولئك مصابيح الهدى تنجلي عنهم كل فتنة ظلماء+[4] وفي رواية =قتماء+ وهي بمعنى ظلماء.

ومما يعين على الإخلاص استحضار أن ما سوى الله لا شيء بيده وأن كل شيء بيد الله تعالى، والصادق في إخلاصه لا يحب إطلاع الناس على حسن عمله، ولا يكره أن يطلع الناس على سيئ عمله، ولا يبالي بخروج قدره من قلوب الخلق، ورؤي بعضهم في المنام بعد الموت يقول: "الجنة أرضها الإيمان، وشجرها الأعمال وثمرها الإخلاص".

(قوله من الرياء) بالمدّ أي بدله، فـ"من" للبدل على حدّ قوله تعالى: ×أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ÷ (التوبة: من الآية38) أي بدلها، وليست للتعدية، لأنه لم يعبر بالخلاص أو الخلوص بل عبر بالإخلاص. والرياء: أن يعمل القربة ليراه الناس. وأما التسميع: فهو أن يعمل العمل وحده ثم يخبر الناس لأجل تعظيمهم له أو لجلب خير منهم، وكل من الرياء والتسميع محبط للثواب مع صحة العمل، خلافاً لما نص عليه السادة المالكية من أنه مبطل للعبادة. وقول الحسن: من أعطى غيره شيئاً حياء منه له فيه أجر، وقول ابن سيرين: من تبع جنازة حياء من أهلها له أجر: كل منهما محمول على ما إذا قصد جبر خاطر من أعطاه وأهل الجنازة لله، وإلا فهو رياء. وفي الحديث القدسي: =أنا أغنى الشركاء عن الشرك؛ فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته لشريكي+[5] وقال تعالى: ×)فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ÷ (الماعون: 4-6).

---

1 لا أصل له.

2 أخرجه النسائي في الجهاد رقم (3089). عن أبي أمامة الباهلي.

3 أخرجه ابن ماجة في المقدمة رقم (70) عن أنس بن مالك وقال في الزوائد: إسناده ضعيف، وأخرجه الحاكم وصححه (332/2).

4 رواه البيهقي في شعب الإيمان (6861).

5 أخرجه مسلم في الزهد والرقاق رقم (2985) عن أبي هريرة إلا أنه قال: =تركته وشركه+.

والرياء قسمان: جلي، وخفي. فالأول: أن يفعل الطاعة بحضرة الناس لا غير، فإن خلا بنفسه لا يفعل شيئاً. والثاني: أن يفعلها مطلقاً حضر الناس أو لا، لكن يفرح عند حضورهم. قال الفضيل بن عياض: العمل لأجل الناس شرك، وترك العمل لأجل الناس هو الرياء، والإخلاص أن يعافيك الله منهما، فمن عزم على عبادة فتركها خوف الناس فهو مراء، إلا إن تركها ليفعلها في الخلوة فهو مستحب.

(قوله ثم في الخلاص.. إلخ) أي وأرجو الله في الخلاص من هذه الأمور، فـ"ثم" هنا وفيما بعد بمعنى الواو، كما يدل عليه تعبير الناظم في قوله "والهوى" وما أحسن قول بعضهم في هذا المعنى:

إني بُليتُ بأربع ترمينَني ## بالنَبْل قد نصبوا عليّ شِراكا

إبليس والدنيا والهوى ## من أين أرجو بينهن فِكاكا

يا رب ساعدني بعفوك إنني ## أصبحت لا أرجو لهن سواكا

141-من الرجيم ثم نفسي والهوى ## فمن يمل لهؤلاء قد غوى

(قوله من الرجيم) أي من الوقوع في مكايد الشيطان. والرجيم بمعنى المرجوم، أي المطرود عن رحمة الله تعالى؛ أو بمعنى الراجم للناس بوسوسته، فـ"رجيم" فعيل بمعنى مفعول أو فاعل، والمراد بالشيطان الرجيم: ما يشمل إبليس وأعوانه وهم أولاده من ظهره، فإنه لما هبط من الجنة لاط بنفسه لكونه لا زوجة له فباض خمس بيضات فكانت أصل ذريته، فهو أول من لاط، كما روي عنه *، وهو أبو الشياطين، كما أن أبو الإنس، والعداوة بين الثقلين -أعني الإنس والجن- فرع من العداوة بين الأبوين. قال تعالى: ×إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً÷ (فاطر: من الآية6) أي في عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم، وكونوا على حذر منه في جميع أحوالكم.

(قوله ثم نفسي) أي أرجو الله في الخلاص من مكايد نفسي التي هي أشد من الشيطان في الكيد، ولذلك قال بعضهم:

تَوَقّ نَفسَكَ لا تَأمَنَ غوائِلَها ## فالنفسُ أخبثُ مِنْ سبعين شيطانا

والمراد بالنفس هنا: الأمارة وهي التي تأمر بالسوء ولا تأمر بالخير إلا نادراً، بخلاف اللوامة: وهي التي تغلب صاحبها ثم ترجع عليه باللوم على ما وقع منه لكونها أذعنت للحق بسبب المجاهدة، والمُلْهَمة: وهي التي ألهمت فجورها وتقواها بسبب المجاهدة، والمطمئنة: وهي التي اطمأنت إلى مكارم الأخلاق، والراضية: وهي التي رضيت بالله رباً من غير منازعة باطنية بسبب المجاهدة، والمرضية: وهي التي تجلى الله عليها بالرضا والعفو عما مضى، والكاملة: وهي التي صارت الكمالات لها طبعاً وسجية، ومع ذلك تترقى في الكمال، ثم بعد كمال النفس لا يجوز للشخص أن يتصدى للإرشاد إلا بإذن صريح، لكن الوقت قد تأخر، فقلّ من يتنبه من غفلته ويصدق في رغبته. فعلى العاقل بالجد والاجتهاد حتى يسير في طريق الرشاد.

(قوله والهوى) أي أرجو الله في الخلاص من الهوى، وهو بالقصر: ميل النفس إلى مرغوبها ولو كان فيه هلاكها، وإذا أطلق انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً، نحو ×وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى÷ (صّ: من الآية26) وقد يستعمل في الميل للحق كما في قول

السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: "لا أرى ربك إلا يسارع في هواك"[1] تخاطبه * لما نزل قوله تعالى: ×تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ ..÷ (الأحزاب: من الآية51) الآية. وسمى الأول هوى، لأنه يهوي بصاحبه إلى النار، وأما الهواء -بالمد- فهو ما بين السماء والارض من الريح الذي تسير به السفن. قال الشاعر:

جمع الهواء مع الهوى في أضلعي ## فتكاملت في مهجتي ناران

فقصرت بالممدود عن نيل المنى ## ودرجت بالمقصور في أكفاني

ومعنى كلامه أنه اجتمع فيه الممدود والمقصور فبالممدود قصر عن نيل مناه لكونه ألف الريح اللينة وأحب الراحة ففاته خير كثير، وبالمقصور مات ودرج في أكفانه لأنه تبع هوى نفسه فتمكن منه العشق فقتله (قوله فمن يمل لهؤلاء قد غوى) أي لأن كل مكلف يميل لأحد هذه الثلاثة التي هي منشأ كل فتنة، فقد فارق الرشد وخرج عن الاستقامة، فهذا تعليل لقوله "ثم الخلاص... إلخ".

---

1 أخرج البخاري في التفسير رقم (4788) عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله *، وأقول: أتهب المرأة نفسها؟ فلما أنزل الله تعالى: ×تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ÷ (الأحزاب: من الآية51) قلت: ما أرى ربك إلا يسارع في هواك. وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع رقم (1464).

142- هذا وأرجو الله أن يمنحنا ## عند السؤال مطلقاً حجتنا

(قوله هذا) مبتدأ والخبر محذوف أو بالعكس: أي هذا مطلوبي أو المطلوب هذا، أو مفعول لمحذوف: أي اسأل هذا أو نحو ذلك، وهذا من باب التخلص كما مر في نظيره. (قوله وأرجو الله) لا يخفى أن التعبير بالمضارع يشعر بالتجدد، فالمعنى: وأرجو الله رجاء متجدداً بتجدد الأحوال؛ والأزمنة والأمكنة. وقوله "أن يمنحنا" أي يعطينا. يقال: مَنَحَهُ إذا أعطاه. والمنحة: العطية، و"نا" هو المفعول الول، و"حجتنا" هو الثاني، لأن هذا الفعل يتعدى إلى مفعولين. والأولى بمقام الدعاء أن يكون المراد بالضمير الذي هو المفعول الأول معاشر المسلمين أو أهل العلم، لحديث: =إذا دعوتم الله فاجمعوا، فلعل فيمن تجمعون من تنالون بركته+ ويحتمل أن المراد به خصوص الناظم، ويكون تعبيره بضمير العظمة حيث قال "يمنحنا" ولم يقل "يمنحني" لإظهار سبب العظمة وهو تأهيل الله إياه لطلب الدعاء أو لطلب العلم تحدثاً بالنعمة. قال تعالى: ×وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ÷(الضحى:11) وهذا لا ينافي أنه متذلل متخاضع لمولاه، فلا يرد أن مقام الدعاء مقام ذلة وخضوع والعظمة تنافي ذلك.

و(قوله عند السؤال مطلقاً) أي عند ورود السؤال علينا من الغير حال كون السؤال مطلقاً أي في الدنيا وفي القبر وفي القيامة كما يفهم ذلك من المقام وإن لم يفسر الإطلاق هنا سابق ولا لاحق.

وقول العلماء "الإطلاق يفسره سابق ولاحق" أمر أغلبي كما قاله بعض المحققين. قوله "حجتنا" أي ما نحتج[1] به على جواب السؤال احتجاجاً صحيحاً شرعياً بحيث لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله. قال بعض العارفين: من لُطفِ[2] منح الله الحجة للإنسان عند السؤال قوله تعالى: ×يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ÷ (الانفطار:6) فإنه ألهمه الحجة بأن يقول: غرني كرمك يا رب.

---

1 قوله "أي نحتج على جواب... إلخ" هذا ظاهر في السؤال الوارد في الدنيا، لأن السائل في الدنيا يطلب دليلاً على الجواب. وأما جواب السؤال الوارد في الآخرة فاحتياجه إلى دليل يدل عليه غير ظاهر، لأنه لم يرد أن الملائكةو يطلبون من الميت بعد جوابه دليلاً يثبت به جوابه، بل متى وفقه الله وأجابهم انصرفوا عنه وقالوا له: نم نومة العروس، فكان الظاهر حمل الحجة على نفس الجواب. هذا ما ظهر. أجهوري

2 قوله "من لطف" عبارة الأمير: من لطيف. أجهوري

143-ثم الصلاة والسلام الدائم ## على نبي دأبه المراحم
144-محمد وآله وعترته ## وتابع لنهجه من أمته

(قوله ثم الصلاة والسلام) "ثم" للاستئناف لا للعطف، وقد تقدمت مباحث الصلاة والسلام في أول الكتاب وإنما أتى المصنف بهما في أول كتابه وفي آخره رجاء لقبول ما بينهما، لأن الصلاة على النبي * مقبولة لا مردودة. والله أكرم من أن يقبل الصلاتين ويرد ما بينهما. وقد ورد في الحديث =الدعاء بين الصلاتين عليّ لا يرد+[1] ويقاس على الدعاء نحو التأليف، واعلم أنه إذا أورد الإنسان الصلاة والسلام في آخر عمله لا ينبغي أن يريد بهما الإعلام بتمامه، بل ينبغي له أن لا يقصد إلا تحصيل فضيلتهما وإلا وقع في الكراهة، وكذا قولهم "والله أعلم" عند التمام، فينبغي أن لا يقصدوا بذلك الإعلام بالانتهاء، بل ينبغي أن يقصدوا به تفويض العلم إليه تعالى. (قوله الدائم) أي كل منهما، ويحتمل أن يكون صفة للسلام ويكون المصنف حذف من الصلاة نظيره، والتقدير: ثم الصلاة الدائمة والسلام الدائم. فيكون في كلامه الحذف من الأول لدلالة الثاني، وإن كان خلاف الغالب وهو الحذف من الثاني لدلالة الأول. ولا يخفى[2] أن الدوام باعتبار فضلهما وثمرتهما لا باعتبار لفظهما، لأنهما عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما. (قوله على نبي) أي كائنان على نبي. قوله (دأبه المراحم) جملة من مبتدأ و خبر صفة لنبي: أي على نبي موصوف بأن دأبه المراحم. ومعنى الدأب: العادة والمراحم جمع مرحمة بمعنى الرحمة، فالمعنى: عادته المستمرة الرحمة للعالمين. ففيه تلميح لقوله تعالى: ×وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ÷ (الأنبياء:107) وقوله "محمد" بدل من "نبي" أو عطف بيان عليه زاده الله تشريفاً وتكريماً لديه، وإنما ترك الناظم وصفه * بالسيادة لضرورة النظم، وإلا فيستحب وصفه بالسيادة استعمالاً للأدب كما قاله الجلال المحلي في الصلاة وغيرها. وأما حديث: =لا تسيدوني في صلاتكم+ فقال السيوطي: لا أصل له.

(قوله وآله) أي والصلاة والسلام الدائم على آله، وقد تقدم الكلام على الآل في أول هذه الكتابة. وقوله "وعترته" بالمثناة الفوقية هم أهل بيته وقيل: زوجاته، وقيل: نسله ورهطه الأدنون. وقوله "وتابع لنهجه" أي وكل متبع لطريقته * ولو في الإيمان فقط، فدخل عصاة المؤمنين والقصد بهذا: التعميم في الدعاء لأنه أفضل. وقوله "من أمته" أي من أمة إجابته *، وهذا القيد[3] لبيان الواقع لا للاحتراز عن المتبع لطريقته *

---

1 قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (309/1): لم أجده مرفوعا،وإنما هو موقوف على أبي درداء وروى أبو داود (1481) من حديث فضالة بن عبيد عن النبي صلى الله عليه وىله وسلم (إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه ثم يصلى على النبي ثم يدع بما شاء).

2 قوله "ولا يخفى .. إلخ" لا حاجة إلى هذا لأن الصلاة في كلام المصنف بمعنى الرحمة، والسلام في كلامه بمعنى التحية وهما موصوفان بالدوام. ومعنى كلام المصنف، ثم الرحمة والتحية الدائمان على نبي أفاده الأمير. أجهوري

3 هذا التعبير ليس على ما ينبغي لأن من للبيان لا للتبعيض حتى يكون قيداً إلا أن يكون قد أطلق عليه من حيث وروده بعده كما أن القيد يرد بعد المقيد فالأولى أن يقول ومن للبيان لا للتبعيض.

وليس من أمته لأن المتبع لشريعته لا يكون إلا من أمته لعموم بعثته، لا يقال قد يكون المتبع لشريعته * من غير أمته كما في سيدنا عيسى حين ينزل في آخر الزمان، لأنا نقول: هو حينئذ من أمته *، وفائدة القيد المذكور التنصيص على العموم، لئلا يتوهم إرادة خصوص القرون الثلاثة نظير ما قالوه في قوله تعالى: ×وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ÷ (الأنعام: من الآية38) كما أفاد السعد والله أعلم.

وهذا آخر ما يسره الله تعالى من غير حشو ولا تعقيد على "جوهرة التوحيد" والله أسأل وبنبيه أتوسل: أن يجعل هذه الكتابة خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفع بها النفع العميم، والمرجو من صاحب العقل السليم والخلق القويم أن يقبل عثراتي ويستر هفواتي، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم وشرف وكرم على النبي الرؤوف الرحيم وعلى آله وصحبه أجميعن، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

وقد وافق الكمال ليلة الخميس المبارك من أوائل شهر صفر المبارك من شهور سنة ألف ومائتين وأربعة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية، على يد جامعها "إبراهيم البيجوري" ذي التقصير، غفر له ولوالديه وللمسلمين الخبير البصير وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون. آمين

انتهى ما أردنا القيام به من التعليق على شرح الباجوري على جوهرة التوحيد وكان الانتهاء من التعليق في جمادى الآخرة من سنة 1425هـ الموافق 24 تموز من سنة 2004م.

الملاحق

بسم الله الرحمن الرحيم

الملحق الأول

حكم تعلم علم الكلام، والسبب في نـهي السلف عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

وخير ما نفتتح هذه المقالة كلام إمام جليل عليم بالكلام خبير وهو حجة الإسلام الغزالي.

قال الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين

فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم، أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف.

فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وأن العبد لأن يلقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بعلم الكلام.

ومن قائل: إنه واجب وفرض إما على الكفاية أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله تعالى.

وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف، قال ابن عبد الأعلى رحمه الله تعالى : سمعت الشافعي -رضي الله تعالى عنه- يوم ناظر حفصا الفرد –وكان من متكلم المعتزلة- يقول : لأن يلقى اللهَ العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام، ولقد سمعت من حفص الفرد كلاما لا أقدر أن أحكيه، وقال أيضا: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط، وأن يبتلي الله العبد بكل ما نهى الله تعالى عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام ، وقال: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد. وقال: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام.

وقال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل، وبالغ في ذمه، حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال له ويحك تحكي بدعتهم أولا، ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقال أحمد –رحمه الله تعالى-: علماء الكلام زنادقة...[1]

1 مما ينبغي التنبيه عليه أن الإمام ابن عساكر قد أورد ما ذكر هما من أقوال السلف في ذم الكلام وغيرها في كتابه (تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري) بالأسانيد المتصلة، فمن أراد النظر في أسانيدها فليرجع إليه (ص 333) فما بعدها.

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه.
وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم (هلك المتنطعون، هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء.
أما الفرقة الأخرى فاحتجوا بأن قالوا : لا نعني به-أي بالكلام-إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع، فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل؟ وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها ، والبحث عنها محظورا؟ وقد قال الله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فطلب منهم البرهان ، وقال تعالى (ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حي عن بينة) وقال تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وقال تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه إلى قوله فبهت الذي كفر) إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ، ومجادلته وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه ، وقال عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وقال تعالى (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) وقال تعالى في قصة موسي عليه السلام ومباحثته مع فرعون: (وما رب العالمين إلى قوله : أو لو جئتك بشيء مبين)
وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد ، وإثبات الباري والمَعاد، وإرسال الرسل ، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان ، وأتم معنا ، وأبعد عن الإيراد والأسئلة ، وقد اعترف بهذا حذاق المتكلمين.
فعمدة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وفي النبوة (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) وفي البعث (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ، ولم تزل الرسل عليهم الصلاة والسلام يحاجون المنكرين ويجادلونهم ، قال تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) والصحابة رضي الله تعالى عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ، ويجادلون ، ولكن عند الحاجة ، وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم فلذا كان الخوض فيه قليلا.
فإن قلت: فما المختار عندك فيه فاعلم أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل.
فنقول: إن فيه منفعة، وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام.
أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق .
وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على ما هي عليه وعمارة القلب بنور اليقين ، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف.

وهذا الكلام إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء لما جهلوا فاسمع هذا الكلام ممن خبر هذا الكلام، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود .

ولعمري لا ينفعك الكلام عن كشف وتعريف، وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور، وفي أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام.

بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فان العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان كان فاسدا. وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته ، فينبغي أن يكون الناظر فيه كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة .

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها، فان تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكا، ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح.

وأما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفنٍ من الوعظ والتحذير، فان ذلك انفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين، إذ العامي إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده، فإن عجز عن الجواب قدَّرَ أن المجادلين من أهل مذهبه يقدرون على دفعها، فالجدل مع هذا ومع الأول حرام، وكذا من وقع في شك إذ يجب إزالة شكه باللطف والوعظ، والأدلة القريبة المقبولة، البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل....

فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب (الرسالة القدسية) ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت.

فإن كان فيه ذكاء وتنبه لموضع السؤال، أو ثارت في نفسه شبهة، فقد بدت العلة المحذورة، وظهر الداء، فلا بأس أن يرقي منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وهو قدر خمسين ورقة، وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين.

وأما الزيادة على ذلك القدر بإيراد أسئلة وأجوبة وشبهٍ تنبعث من الأفكار، فهو استقصاء لا يزيد إلا ضلالاً وجهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر، فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضاً.

فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام، والحال التي يذم فيها، والحال التي يحمد فيها، والشخص الذي ينتفع به، والشخص الذي لا ينتفع به.

واتضح لك أن المحمود من الكلام ما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس ، دون التغلل في التقسيمات و التدقيقات

التي لا يفهمها أكثر الناس ، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس، فإذا قابله مثله في الصناعة قاومه.

وعرفت أن الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضررّ الذي نبهنا عليه، وأن ما نقل عن ابن عباس $ من مناظرة الخوارج ، وما نقل عن علي$ من المناظرة في القدر، وغيره، كان من الكلام الجلي الظاهر ، وفي محل الحاجة ، وذلك محمود في كل حال .

نعم قد تختلف الأعصار في كثرة الحاجة وقلتها، فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك. انتهى كلام الغزالي . ملخصا

أقول :نهي السلف عن الكلام محمول على أوجه :

الوجه الأول: أنهم نهوا عن كلام أهل البدع والأهواء، فانه كان في القديم إنما يعرف بالكلام أهل البدع والأهواء، وأما أهل السنة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، وكانوا قلما يخوضون في الكلام قاله الإمام البيهقي، نقله عنه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (334) ثم قال: وناهيك بقائله أبي بكر البيهقي، فقد كان من أهل الرواية والدراية.

ثم قال ابن عساكر (345): وإنما يعني الشافعي -والله أعلم- بقوله: "من ابتلي بالكلام لم يفلح" كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها، وأعرضوا عنها، فأما أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل، وبالله التوفيق. انتهى.

أقول: وعلى هذا يحمل تشديدات السلف الغليظة في النهي عن الكلام كما يدل عليه سياق كلام الشافعي المتقدم بعدما ناظر حفصاً الفرد القدري، وقد جاء مصرحاً في بعض الروايات عنه، روى ابن عساكر عنه بسنده المتصل (337) أنه قال: (لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له ثم أن يلقاه بشيء من الأهواء)

قال الشافعي هذا الكلام حينما رأى قوماً يتجادلون في القدر بين يديه.وعبر عن كلامهم بالأهواء.

وروى البيهقي أنه دخل حفص الفرد على الشافعي، فقال: الشافعي بعد خروجه:

(لأن يلقى العبدُ اللهَ بذنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه) وكان حفص يقول بخلق القرآن، نقله ابن عساكر في التبيين (341)

الوجه الثاني: أن النهي محمول على الخوص في الكلام لمعرفة المجادلة مع الخصوم والإحاطة بمناقضة أدلتهم، والتشدق بتكثير الأسئلة والأجوبة الدقيقة، وإثارة الشبهات واللوازم البعيدة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يشددون النكير على من يفتح باب الجدل والممارات، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام، على ما أشار إليه الغزالي رحمه الله على كثير من الخبط

والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود من كشف الحقائق وعمارة القلب باليقين، بل إنه مورث بالعكس زعزعة في العقيدة، ووهناً في التصميم.

قال الغزالي: وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه إشكال ثم الاشتغال بحله فهو بدعة، وضرره في حق عموم الخلق ظاهر، فهذا الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة، وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشي صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك.

وقال الغزالي أيضاً: فقس عقيدة أهل الصلاة والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياحُ مرةً هكذا ومرةً هكذا.

الوجه الثالث: ما في التغليل في الكلام من خطر الدخول في البدعة أو الكفر وذلك لأن الباحث فيه قد يخطئ، والخطأ فيه لا يخلو عن أحد الخطرين المذكورين. وقد أشار إلى هذا الإمام الشافعي رحمه الله في ما رواه عنه ابن عساكر في التبيين (343) قال: وأما استحبابه أي الشافعي –ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة فيه مع معرفته به، فأخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: سمت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح يقول: كنا عند باب الشافعي نتناظر في الكلام فخرج إلينا الشافعي رحمه الله فسمع ببعض ما كنا فيه فرجع عنا فما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعني من الخروج إليكم عِلّة عرضت، ولكن لِمَا سمعتكم تتناظرون فيه، أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت فيه مبلغاً، وما تعاطيت شيئاً إلا وبلغت فيه مبلغاً حتى الرمي، كنت أرمي بين الغرضين، فأصيب من عشر تسعة، ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم، ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال: كفرتم.

الوجه الرابع: ما اشتمل عليه علم الكلام من حكاية مذاهب أهل البدع والأهواء، وذكر الشبه الواردة على اعتقاد أهل السنة، وهذا مفض إلى نشر هذه المذاهب، وقد أمرنا بإخمادها، وموجب لتمكن هذه الشبه في القلوب.

فإن الشبهة كثيراً ما تكون واضحة ويكون الجواب عنها خفياً، ثم إن هذا يجر إلى الرأي والجدل والممارات في دين الله تعالى، وقد علمت إنكار السلف له، وهذا ما أشار إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى حينما أنكر على الحارث المحاسبي تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، فقال له: ويحك تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم! ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات؟ فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقد أشار إلى هذا الغزالي بقوله: أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه.

الوجه الخامس: إن النهي محمول على الاقتصار على الكلام لما فيه من زعزعة العقيدة وسقوط هيبة الرب من القلب، قال ابن عساكر في التبيين (334): ويحتمل أن يكون مرادهم من النهي عن الكلام أن يقتصر عليه، ويترك تعلم الفقه الذي يُتوصل به

إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام، ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع، وترك ما نهى عنه من الأحكام.

وقد بلغني عن حاتم بن عنوان الأصم وكان من أفاضل الزهاد وأهل العلم –أنه قال: الكلام أصل الدين، والفقه فرعه والعمل ثمره، فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق، ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق، ومن تفتن في الأبواب كلها تخلص. انتهى.

والسبب فيما قاله حاتم الأصم من أن المكتفي بالكلام يتزندق أن الخائض في علم الكلام المقتصر عليه تتزعزع عقيدته، وتسقط هيبة الرب من قلبه.

وذلك لأن عمل المتكلم هو الكلام على ذات الله تعالى وصفاته وإيراد الأدلة العقلية على إثباتها، ثم إيراد الشبه على تلك الأدلة ثم الجواب عنها، ثم الكلام على ما يرد على الجواب من النقض، والإجابة عنه وهلم جراً، وهذا العمل يوجب وهنا في العقيدة، ويفضي إلى سقوط هيبة الرب سبحانه وتعالى عن القلب ومن أجل ذلك كان كثير من المتكلمين المقتصرين على الكلام رقيقي الدين حتى نقل عن بعضهم التهاون بإقامة الصلاة.

الوجه السادس: أن النهي محمول على الدخول في الكلام والخوض فيه عند عدم الحاجة إليه، وذلك لأن أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها قليل من الناس، ويتضرر بها الآخرون، فينبغي الاقتصار منها على قدر الحاجة وعلى وقت الحاجة. قال الإمام الغزالي في "إلجام العوام عن علم الكلام": إن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامي وقدرته، وإلى ما هو جلي سابق إلى الإفهام ببادئ الرأي، واقل النظر، بل يشترك فيها كافة الناس بسهولة لا خطر فيه، وما يحتاج إلى التدقيق فليس على قدر وسعه.

فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة، ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبي أصلاً.

وأما معرفة الكلام الذي لا يخالف الكتاب والسنة، واستعماله عند الحاجة فليس بمذموم، وقد اشتهر غير واحد من علماء الإسلام ومن أهل السنة قديماً بالكلام قاله ابن عساكر (352) وقدمنا أن الإمام الشافعي كان ضليعاً منه.

قال ابن عساكر (339) والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية، وما تزخرفه أرباب البدع المردية، فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة، فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يحسنه، ويفهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع، ثم أورد ابن عساكر جملة من مناظرات الشافعي للمبتدعة الدالة على أنه كان متضلعاً من هذا العلم، ثم قال ص351: فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رضي الله تعالى عنهم عند الحاجة كما سبق ذكرنا له.

وقال الإمام تقي الدين السبكي في نقده لنونية ابن القيم: لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع، وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو، وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة، وبتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية، والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة، أو النظر في كلامه، وليس على العقائد أضر من شيئين: علم الكلام، والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد، وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل، وافترقوا ثلاث فرق:

إحداها غلب عليها جانب العقل، وهم المعتزلة.

والثانية غلب عليها جانب النقل، وهم الحشوية.

والثالثة استوى الأمران عندهم، وهم الأشعرية.

وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطر، إما خطأ في بعضه، أو سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رحمه الله تعالى ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه وهو طريق السلامة.

ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين، ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين. انتهى.

والحاصل أن المتكلمين قد وعروا الطريق إلى تحصيل العقيدة، وأطالوا الكلام في إثباتها مع قلة نفعه، فصار الكلام الذي مارسوه ووسعوا الكلام فيه كلحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي، ولا سمين فينتقي، وأحسن ما عندهم فهو في القرآن أصح تقريراً، وأحسن تفسيراً، وليس عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد كما قيل:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت ## كتب التناظر لا المغني ولا العَمَد

يحللون بزعم منهم عقدا ## وبالذي وضعوه زادت العقد

فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبه والشكوك، والفاضل الذكي يعلم أن الشبه والشكوك زادت بذلك، قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية (314/1).

وسبب الضلال الإعراض عن تدبر كلام الله وكلام رسوله *، والاشتغال بكلام اليونان والآراء المختلفة، وإنما سمي هؤلاء أهل الكلام لأنهم لم يفيدوا علما لم يكن معروفاً، ,إنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد.

وقال الإمام الرازي في وصيته: ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرائته عن الشركاء كما في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به.

وأما ما لا ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال.

والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين: إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فاستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق الباطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذلك جهد المقل ...

وقد أورد الوصية بتمامها تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى 91/8.

الملحق الثاني

تحقيق مسألة أن صفات الله ليست عينه ولا غيره

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى عالم قادر سميع بصير، لكنهم اختلفوا في أن صفاته تعالى التي هي مأخذ اشتقاق هذه الأسماء ومبادئها –وهي العلم والقدرة والعلم والسمع والبصر- هل هي غيره تعالى أو عينه، أو ليست عينه ولا غيره.

فذهب فريق من المتكلمين –وهم الكرامية وبعض الحنابلة- إلى أنها غيره تعالى، وذهب الفلاسفة إلى أنها عينه تعالى، ووافقهم على ذلك متأخروا المعتزلة من لدن أبي الحسين البصري، وأما متقدموا المعتزلة فذهب أبو علي الجبائي وأصحابه إلى أنها أمور اعتبارية، وذهب مثبتوا الأحوال منهم –وهم أبو هاشم وأتباعه- إلى أنها أحوال متوسطة بين الموجود والمعدوم فتكون الصفات عند هذين الفريقين مغايرة للذات لا محالة، لأن الذات موجودة في الخارج، والصفات عندهم ليست موجودة في الخارج، لكن لا يلزم عندهم تعدد القدماء الموجودة في الخارج، وهو ما فروا منه.و من أجل ذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه.

وذهب الإمام الأشعري وأتباعه والحنفية والماتريدية إلى أنها ليست عينه تعالى ولا غيره.

1-{بيان أن صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره على حسب بيان متأخرى الأشاعرة والماتريدية}

وقبل الدخول في تفاصيل المسألة ينبغي أن نبين معنى الغير، فإن الاختلاف في معنى الغير هو منشأ الخلاف بين المتكلمين القائلين بنفي العينية والغيرية وبين القائلين بالغيرية.

فالغير عند القائلين بالغيرية عبارة عما ليس بعين، فهو بهذا المعنى نقيض هو هو، ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى.

وأما القائلون بأنها ليست بعين ولا غير فقد أثبتوا الواسطة بين العين والغير، وأما تعريف الغير عندهم فقال أبو المعين النسفي في التبصرة (245/1): حد الغيرين عند أصحابنا –رحمهم الله تعالى- أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .. ثم قال: وإذا صح هذا الحد –والعدم على القديم محال- فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه، ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته، دل على أنهما ليسا غيرين، وقال: (200/1) وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها: إنها الذات، ولا يقال: غير الذات، وكذلك كل صفة مع ما ورائها كالعلم لا يقال: إنه غير القدرة، ولا إنه عينها.

وقال الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية (277/1): وقد عَرَّفَ الأشعري الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر.

ثم قال (281/1-282): المراد أنه يجوز عدم ؛أحدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك، وحاصله نفي اللزوم بينهما ...

ثم قال: ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف، فإن علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائماً. انتهى.

وإذا كان الخلاف بين هذين الفريقين مبنياً على الخلاف في تفسير الغير فلا يخفى أن الخلاف بينهما يعود إلى اللفظ، وإلى أنه هل يجوز إطلاق الغير على صفاته تعالى لغة وشرعاً أم لا يجوز.

القائلون بالغيرية قالوا بجواز الإطلاق، والنافون لها منعوا الإطلاق.

وإلا فالفريقان متفقان على أن صفاته تعالى ليست عين ذاته، بمعنى أنها ليست هي، كما أنها متفقان على أنهما لازمة لذاته تعالى يمتنع وجود ذاته تعالى بدونها، كما يمتنع وجودها بدون ذاته تعالى.

ويمتنع عدمها مع وجود ذاته تعالى كما يمتنع عدمه تعالى مع وجودها.

لكن المتقدمين قد امتنعوا عن إطلاق الغير عليها كما سيأتي.

وإذا كان هذان الفريقان متفقين على نفي العينية، وكان الخلاف بينهما في إثبات الغيرية ونفيها راجعاً إلى اللفظ، فلابد أن يكون الفريقان متفقين في الاستدلال على نفي العينية ضد الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة.

2-{الاستدلال على أن صفات الله تعالى ليست عينه}

وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

منها أن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً حياً قادراً ونحوها، وكون الشيء عالماً معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب، فيكون العلم قائماً بالعالم فهو ليس عينه ضرورة أن القائم بالشيء ليس عين ذلك الشيء.

وتحقيق ذلك أن العلم إنما يوجب كون الشخص عالماً من حيث كونه علماً قطعاً لا من حيث كونه حادثاً أو قديماً أو عرضاً إلى غير ذلك، فلا تقدح هذه الفروق في صحة هذا القياس كما قيل لأنه لا تأثير لها في العلة، فإن العلم إنما يوجب كون الشخص عالماً من حيث كونه علماً كما قلنا، ثم إن العلة في المقيس عليه منصوصة فيفيد القياس العلم اليقيني كما ذكره أهل الأصول، فلا يرد أن هذا قياس فقهي مفيد للظن، ولا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية، وذلك لأن علة عالمية الشاهد وقادريته مثلاً هي علمه وقدرته قطعاً.

ومنها أن الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز فوجب القول بها، ويستحيل إثبات موجود بهذه الصفات مع نفي هذه الصفات، وإذا لزم إثباته بهذه الأوصاف لزم إثبات هذه الأوصاف، قال الله تعالى: ×ولا يحيطون بشيء من علمه إلا ... بما شاء÷، وقال: ×وسع كل شيء علما÷ وقال: ×أنزله بعلمه÷ وقال: ×إن الله هو الرزاق ذوالقوة المتين÷ فأثبت الله لنفسه القوة وهي القدرة، وأثبت العلم فدل على أنه تعالى عالم بعلمه وقادر بقدرته.

وإذا ثبت هذا في العلم والقدرة وجب مثله في باقي الصفات إذ لا قائل بالفرق.

ومنها أن أئمة اللغة العربية اتفقوا على أن معنى اسم الفاعل من ثبت له مأخذ الاشتقاق أي من ثبت له مدلول المصدر، فمعنى العالم من ثبت له العلم ومعنى القادر من ثبت له القدرة، والثبوت هو القيام، ومن الضروري أن القائم بالشيء ليس عين ذلك الشيء، وقد أثبت الله تعالى لنفسه في كتابه العزيز المشتق من هذه الصفات من نحو العالم والقادر وهذا يقتضي ثبوت هذه الأوصاف له تعالى، وأنها ليست عينه تعالى.

والفرق بين هذا الدليل والدليل الأول أن الأول هو استدلال بالنصوص عن طريق العقل، وهذا استدلال بها عن طريق اللغة.

ومنها أنه يلزم على مذهب المعتزلة أن يصح أن يقال: إن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، وهو كلام محال متناقض لا يخفى تناقضه على أغبى خليقة الله تعالى.

ومنها: أنه لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل: الله تعالى ليس بعالم.

وقوله: الله تعالى لا علم له بشيء، والأول فاسد فكذا الثاني، وكذلك لا فرق بين قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء، وقوله: لا قدرة له على شيء.

فما ذهب إليه المعتزلة من جملة الآراء المستشنعة المسترذلة التي يتسارع كل سامع إلى نسبته إلى التناقض، ويستحيل أن يختاره عاقل، فضلاً عن أن يعيب غيره.

قال أبو معين النسفي في التبصرة (202/1): وهذا النوع من الاستدلال سمي عند أرباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف، ويعنون بالمعارف العلوم الأولية الثابتة في أصل خلقة كل مميز وجبلته، ولهذا يقولون: إن من تمسك بهذا الرأي ينبغي أن تصور عقيدته للدهماء ليقابلوه بالطنز والاستهزاء، ويسمى هذا الاستدلال عندهم أيضاً الاستدلال بالآراء الذائعة.

3-{بيان مذهب الفلاسفة والمعتزلة في أن صفات الله تعالى عينه}

وأما مذهب الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة فننقل في بيانه كلام السيد الشريف في شرح المواقف ثم نورد دلائلهم التي استدلوا بها على مذهبهم مع بيان زيفها قال رحمه الله تعالى: (48/8)

فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه، هل هذا الكلام مخيل لا يمكن التصديق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها، فلا حاجة إلى الاستدلال على بطلانه؟.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذات وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء، وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم.

ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، انتهى.

4-{دلائل المعتزلة على مذهبهم والأجوبة عنها}

واستدلت المعتزلة على مذهبهم بأمور:

منها: أنه لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان محتاجاً إلى العلم والاحتياج على الله تعالى محال لأنه موجب للاستكمال بالغير.

وأجيب عنه أولا: بأن الحاجة لا تكون إلا بين متغايرين، ولا تغاير بين ذات الله تعالى وصفاته.

وثانياً: بأن الحاجة نقص يوجد ويتحقق ثم يرتفع بوجود ما به دفعها.

ولم يكن الذات متعرياً عن العلم، ولم يكن العلم معدوماً لتتصور الحاجة واندفاعها.

ومنها: أنه لو كانت للواجب صفات موجودة فإما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الأزل، وإما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بإثبات الأكثر وأجيب عن هذه الشبهة بأجوبة:

الأول أن الأشعري يجيب عن لزوم تعدد القدماء، بنفي التعدد، ويقول: إن الصفات وإن كانت قديمة لكنها ليست متعددة، وإنما تكون متعددة لو كانت مغايرة للموصوف، وليست كذلك.

الثاني أن تكفير النصارى لإثباتهم قدماء متغايرة مستقلة بذواتها.

وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الأب والابن وروح القدس، ولذا جوزوا انتقال بعضها وهي صفة العلم إلى بدن عيسى وبعضها وهي صفة الحياة إلى بدن مريم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتاً متغايرة، لكن حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم القائلين باتحاد أقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الإشراق كما تشرف الشمس من كوة على بلور.

الثالث أن تكفير النصارى لإثباتهم آلهة ثلاثة هم الله تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول والاتحاد أو بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالماء أو بطريق الإشراق، أو بطريق الانقلاب لحماً ودماً، أو بطريق آخر كما يزعمون، كما يدل عليه قوله تعالى: ×لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد÷ وقوله تعالى خطاباً لعيسى عليه الصلاة والسلام: ×أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله÷.

5-{استدلال الفلاسف على العينية بأن الصفات لو كانت غيره تعالى لكانت مفتقرة إليه ممكنة}

واستدلت الفلاسفة بأنه لو وجدت الصفات لكانت غير الذات.

ولو كانت غير الذات لزم أن تكون ممكنة لافتقارها واحتياجها في وجودها إلى الذات الموصوفة بها لاستحالة قيام الصفة بنفسها، ولافتقار بعضها إلى بعض لأن بعضها وهي الحياة شرط في الباقي، وهي العلم والقدرة والإرادة .. الخ، والمشروط مفتقر إلى الشرط، والافتقار ينافي وجوب الوجود، إذ الواجب مستغن على الإطلاق فتكون ممكنة، ويمتنع قيام الممكن بذاته تعالى واتصافه تعالى به، لأن صفاته مثل ذاته لابد أن تكون واجبة الوجود فثبت أن صفاته تعالى عين ذاته.

وقد سلك متأخروا الأشاعرة في الإجابة على هذه الشبهة مسلكين:

6-{مسلك الإمام الرازي في الجواب عن شبهة الفلاسفة بتسليم أمكان الصفات}

الأول: مسلك الإمام فخر الدين الرازي وتبعه معظم من أتى بعده من متكلمي الأعاجم مثل سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني وجلال الدين الدواني، وعبد الحكيم السيالكوني، والكلنبوي، والبياضي.

وهؤلاء سلموا أن صفاته تعالى ممكنة لكنهم قالوا: إنها ممكنة قديمة، وليست ممكنة حادثة فتابعوا الفلاسفة في القول بالممكن القديم كما قال الفلاسفة: إن العالم ممكن قديم وأن العقول العشرة ممكنة قديمة، وذلك بناء على أصل الفلاسفة: أن علة الإمكان هي الافتقار.

وبيان مذهبهم أنهم قالوا: إن صفاته تعالى واجبة لذاته تعالى أي صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب فيكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إليها.

وليست واجبة لذاتها بأن يكون وجودها مقتضى ذاتها كما أن وجوده تعالى مقتضى ذاته، وقالوا في بيان ذلك: إنه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات فهي إما مستندة إليه وجوداً أولاً، والثاني يستلزم كون الصفات واجبات بالذات غير مفتقرة إلى الذات، وهو باطل، ضرورة افتقار الصفة وجودا إلى الموصوف، والأول إما أن يكون استنادها إليه تعالى بالإيجاب أو بالاختيار، والثاني يستلزم حدوث الصفات، ومحليته تعالى للحوادث، ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بإيجاده، ويستلزم التسلسل أو الدور لأن الإيجاد بالاختيار يستلزم سبق الحياة والقدرة والعلم والإرادة، فتعين الأول وهو أنها مستندة إليه تعالى بالإيجاب.

7-{مسلك التلمساني والقرافي والسنوسي في الجواب عن شبهة الفلاسفة بنفي الإمكان}

والمسلك الثاني مسلك القرافي وشرف الدين التلمساني والسنوسي، وهؤلاء قالوا: إن صفاته تعالى واجبة بذاتها مثل ذاته تعالى، وقالوا بثبوت واجبين بذاتهما: الله تعالى، وصفاته، وسلموا افتقارها لذاته تعالى، لكنهم منعوا استلزام الافتقار للحدوث، وقالوا: ليس كل افتقار مستلزماً للحدوث، بل المستلزم له هو الافتقار في الوجود، وليس الافتقار في القيام، وصفاته تعالى إنما تفتقر إلى ذاته تعالى في القيام لا في الوجود وانظر شرح السنوسي لعقيدته الكبرى (232-233) طباعة مصطفى البابي.

قال القرافي في تعليقه على المسائل الأربعين للرازي:

الصفات يجب قيامها بالموصوف، ويستحيل عليها القيام بنفسها، فإن عنيتم بالافتقار هذا القدر فمسلم، لكن العبارة رديئة، ولا يلزم منه الإمكان، إذ الافتقار على هذا التقدير في القيام لا في الوجود، ولا يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود، فإن العرض مفتقر إلى الجوهر في قيامه ومستغن عنه في وجوده، فإنه من الله تعالى.

فلا يلزم من مطلق الافتقار الإمكان فبطل قوله -أي قول الرازي- كل مفتقر ممكن، بل المفتقر يكون افتقاره باعتبار تركيبه[1] وباعتبار قيامه، وإن افتقار الصفة إلى موصوفها باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها كافتقار الأثر إلى المؤثر، وهذا هو المقتضى للإمكان، فالافتقار أعم، والإمكان أخص، والاستدلال بالأعم غير مستقيم انتهى.

---

1 هكذا في إشارات المرام، والسياق يقتضي أن يقال بدله: باعتبار وجوده.

وتحرير محل النزاع أنه هل مطلق الاحتياج للغير مستلزم للإمكان، أو الاحتياج في الوجود فقط؟ فالرازي ومن تبعه على الأول، والقرافي ومن نحا نحوه على الثاني، وشنعوا على الأولين، وانظر (إشارات المرام ص147).

8-{تشنيع التلمساني وغيره على الرازي فيما ذهب إليه من إمكان صفات الله تعالى}

قال السنوسي في شرح عقيدته الكبرى (234): قال شرف الدين بن التلمساني:

ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة: "أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان" و"أن كل مركب يفتقر إلى جزئه" و"جزئه غيره" و"المفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكناً" و"توهم التركيب باعتبار الصفات" (أي توهم أنه لو أثبتنا الصفات الحقيقية لله تعالى لزم تركب ذاته تعالى، وهو مستلزم للافتقار المستلزم للإمكان)، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى، استشعر النقض بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه، يعني القول بإمكانها باعتبار ذاتها، وجزم أخرى وصرح –والعياذ بالله- بكلمة لم يسبق إليها فقال:

1- هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته –جل وعلا- وضاها في ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة العالم.

2- قلت وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى- تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها (يعني لأن الصفات على هذا حادثة، وأما على الأول فهي ممكنة لكنها قديمة).

3- ومن شنيع مذهبه أيضاً رد الصفات إلى مجرد نسب وإضافات.

4- وتسميته لها في بعض المواضع: مغايرة للذات، مع ما علم من أن أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المفارقة، كما يمنعون أن يقال: هي هو، لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازماً لثبوت الصفات، ولأجل ذلك نفوها، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته. انتهى.

وممن شنع على الرازي العلامة المرجاني في حاشيته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية قال (277/1) ، (260/1): أما الحنفية وغيرهم من أعاظم الفقهاء وكبار مشايخ الصوفية فمذهب المتقدمين منهم في صفات الله تعالى وأسمائه العلى .. هو الثبات على بيان الشرع، والتقيد بقيوده، وعدم التعدي عن حدوده، فلا يتكلمون فيها، ولا يخوضون في البحث عنها، بل يفوضونها إلى الله سبحانه وتعالى، ويصدقون بها على مراد الله ومراد رسوله * ولا يتجاوزون عن إثبات ما أثبته، ونفي ما نفاه، ويسكتون عما عداه، وإذا عرض عليهم الشبه التي أحدثها أرباب المقالات في صفاته تعالى يقولون: لا هو ولا غيره بمعنى إنا لا نقول بهما، ولا نخوض في البحث عن ذلك لعدم الحاجة، وإنما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه، واعتقاد

أنه حق ثابت له بالمعنى الذي عناه، وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ما ليس له، والمجيب لتكلفه ما ليس عليه.

وأما المتأخرون من أتباعهم فمذهبهم نفي العينية والغيرية على الحقيقة لا بمحض الاصطلاح على الوجه الذي أثبته بعض الأشعرية.

والحق أنه لم يقل أحد ممن ينتمي إلى السنة بزيادة الصفات وإمكانها ومغايرتها على الذات إلا ابن الخطيب الرازي من أرجاف أتباع الأشعرية في أواخر المائة السادسة مخافة تكثر الواجبات وتعدد القدماء بالذات، إلا أنه كان في بدأ حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يتجافى عن إطلاق أنها ممكنة، ويتحاشى عن مخالفة السلف بعض حشية، ولا يرفض لفظ الوجوب، بل يطلقه عليها، ويكتفي بالتأويل، ويقول: المعنى أنها واجبة بذات الواجب، أو بما ليس عينها ولا غيرها، أو واجبة لها (أي للذات) إلى أن تجاسر التفتازاني من مقلده وصرح بالإمكان، ولم يخش من الرحمن في جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام (وهي الصفات الممكنة) صفات كمالية للحي القيوم الملك المنان، وتهالك في إذاعة ذلك التعليم وإشاعته، فتبعهما من أهل القرن الثامن وما بعده كل ذي عقل سقيم ورأي عقيم، وصار ذلك مذهباً يتداوله في هذه الأزمنة عامة من ينتمي إلى السنة وينتسب إلى الجماعة وهو أرك المذاهب المحدثة في الإسلام، وإنما هو مذهب هذين الرجلين واتباعهما..

ولما لزمهم حدوث الصفات التجئوا إلى الفرق بين معنى القديم والواجب بالذات، ومنعوا استحالة تعدد القديم على الإطلاق.

ولما لزمهم المغايرة تستروا بما ابتدعوه من معنى الغير (يعني قالوا: إن الغير هو المنفك) سبحانه وتعالى عما يصفون.

وقد أكثر المرجاني في التشنيع على الرازي في مواضع كثيرة من حاشيته وانظر (47/1) و(271/1) و(278/1) و(296/1) بهامش حاشيته الكلنبوي على شرح الدواني. للعقيدة العضدية.

قال: ولم يذهب أحد إلى الزيادة والإمكان (يعني زيادة صفاته تعالى على ذاته، وكونها ممكنة) إلى أن ظهر فخر الدين الرازي، واشتهر بالعلم، فأحدث هذه الداهية، وأما من قبله فكانوا مطبقين على نفي الإمكان والزيادة، والمتقدمون منهم، وإن لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذا الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات أيضاً إلا أنهم نصوا عن آخرهم على أن صفات الله تعالى قديمة، وأنها ليست عين الذات ولا غيرها، وكانوا لا يريدون من القديم إلا معنى الواجب، ولذلك قال بعضهم إن القدم والوجوب مترادفان.

وكذلك جماعة ممن تأخر عن الرازي كانوا على هذه الطريقة، قد حفظهم الله تعالى عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كالبيضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرهما من أهل البصيرة، فلنورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقاً مؤدياً إلى ما طوينا عن إيراده، ثم نقل المرجاني عن كثير من الأئمة المتقدمين على الرازي والمتأخرين عنه ما يدل على ما قاله، أو ما هو صريح فيه، وأطال في ذلك فراجعه.

وقال: (298/1): والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعاً لاستلزامها:
1- النقص بالذات والعرو عن الكمالات والاستكمال بالأمور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود (يعني الصفات الممكنة بالذات) وهو معنى قولهم: إن الله فقير ونحن أغنياء.
2- وتعدد القدماء
3-وتكثر الواجبات، أو حدوث الصفات، وانظر (271/1).
وقال (227/1) والحق أن صفاته تعالى واجبة بالذات فلا تحتاج إلى علة ولا تستند إلى جاعل، ولا يلزم التعدد لكونها غير متغايرة، ولا مغايرة له، ولا زائدة عليه على الحقيقة، لا بالمعنى الذي يتداوله إحداث الأشعرية. انتهى.
9-{بيان فساد كلام المسلكين}
أقول: لا يخفى أنه على كلام المسلكين يلزم تعدد القدماء وتكثر الواجبات أما على مسلك الرازي فلأنه هناك واجب بذاته، وهو ذات الله تعالى، وواجب لذات الواجب بذاته وهي صفات الله تعالى فصار هناك نوعان من الواجب كما ذهب إليه الفلاسفة من أن العقول العشرة والهيولي قديمة واجبة لذاته تعالى.
وأما على مسلك التلمساني القرافي والسنوسي فلأنه هناك واجبان كل منهما واجب بذاته، وهما ذاته تعالى وصفاته، فصار هناك فردان للواجب بذاته ومن ثمة قال الكلنبوي (295/1): تعدد القدماء لازم لإثبات الصفات الحقيقية البتة انتهى، وانتقاد المرجاني وتشنيعه وارد على كلا المسلكين لا على مسلك الرازي فقط ولا يخفى أن المسلك الثاني ليس أقل شناعة من المسلك الأول، فإنه كما لم يقل أحد من سلف الأمة، إن صفاته تعالى ممكنة بذاتها واجبة لذاته تعالى.
كذلك لم يقل أحد منهم: إن هناك واجبان بذاتهما، بل هذا أشنع من الأول.
فإن الذي أجمع عليه سلف الأمة: أنه ليس في الوجود إلا واجب واحد وقديم واحد وجوده مقتضى ذاته، وكذلك وجوبه وقدمه، وهو الله المتصف بالأسماء الحسنى والصفات العلى، أي هو الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى.
10-{تحقيق أنه ليس في الوجود إلا واجب واحد وقديم واحد وهو الله تعالى بأسماه الحسنى وصفاته العلى}
وتحقيق هذا أن المفروض هنا وجود إله، وليس وجود ذات مطلقاً، والإله لا يكون إلهاً إلا بهذه الصفات، فهذه الصفات من مقومات الإله وغير خارجة عنه فليست الصفات شيئاً آخر كما ذهب إليه أهل المسلكين حيث أثبتوا الإثنينية بالنسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته، وجعلوا أحدهما نوعاً غير النوع الآخر أو فرداً غير الفرد الآخر من الواجب، ولا هي عارضة لذات الإله كما ذهب إليه أهل المسلك الأول، بل هي موجودة بوجوده تعالى، وليس لها وجود غير وجوده تعالى، وليس لها وجوب آخر ولا قدم آخر غير وجوبه وقدمه تعالى.
ونظير هذا في الشاهد أنه يوجد للموجودات أوصاف ذاتية، وأوصاف عرضية وذاتيات الشيء عبارة عما لا يتكون الشيء ولا يدخل في الوجود إلا بها، فهي موجودة بوجود الشيء لأنها داخلة في قوامه، وغير خارجة عنه، وأما العرضيات فهي ما يتكون

الشيء بدونها، وليست بداخلة في قوامه، بل هي خارجة عنه لاحقة به بعد تقومه وتكونه.

ونحن لا نطلق اسم الذاتيات على صفاته تعالى كما لا نطلق عليها اسم العرضيات لعدم ورود الشرع بهذا الإطلاق ولأن هذه التسمية اصطلاحية من اصطلاح المناطقة والفلاسفة، والشرع لم يرد على وفق الاصطلاحات وإنما ورد على وفق اللغة العربية وقبل تقرر هذه الاصطلاحات.

لكننا نقول: إن صفاته تعالى من قبيل الذاتيات، وإن نسبتها إليه تعالى كنسبة الذاتيات إلى ما هي ذاتية له.

فصفاته تعالى موجودة بوجوده تعالى وواجبة بوجوبه، وقديمة بقدمه، فليس هناك إلا وجود واحد، ووجوب واحد، وقدم واحد بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته، وليس هناك وجودان وجود لذاته تعالى ووجود لصفاته حتى يكون هناك وجوبان وقدمان وواجبان وقديمان كما هو شأن الغيرين، وذلك لأن المفروض -كما قلنا- وجود إله، وليس وجود ذات مطلقاً، والإله لا يكون إلهاً إلا بهذه الصفات التي يسمونها صفات الذات، وصفات ذاتية.

فليس لهذه الصفات وجود آخر غير وجود ذاته تعالى، كما ذهب إليه من قال: إن صفاته تعالى غير ذاته، وهذه الغيرية هي التي اتفق على القول بها أهل المسلكين السابقين، فإن الغيرية بهذا المعنى بين ذاته تعالى وصفاته لازمة لهم، ولا ينفعهم في نفيها تحاشيهم عن إطلاق لفظ الغير، وتجنبهم إياه.

وليست هذه الصفات عارضة لذاته تعالى كما ذهب إليه أهل المسلك الأول.

وتعبير أهل المسلكين بالافتقار بالنسبة إلى صفاته إيضاً غير سديد، نعم إذا أرادوا بافتقار صفاته تعالى إلى ذاته قيام صفاته بذاته، واتصاف ذاته بها فالمعنى صحيح، لكن التعبير غير صحيح، لأن الافتقار بمعنى الاحتياج، وهو بالنسبة إلى ذاته تعالى وصفاته محال، ولأن التعبير مشعر بالمغايرة بين ذاته تعالى وصفاته، وهو أيضاً ممتنع.

وما ذكرناه من المعنى هو الذي قصده المتقدمون بقولهم: صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره، فنفوا الغيرية بالمعنى الذي ذكرناه، وأثتبها بالمعنى المذكور القائلون بالغيرية فكان الخلاف بينهما معنوياً، وليس الخلاف بينهما لفظياً كما قررناه في صدر هذا البحث، فإن ما قررناه هناك مبني على مذهب المتأخرين من المتكلمين، ونقل لمذهبهم، ومقصودنا هنا الرد على هذا المذهب.

وبيان خطأه وتعريف الأشعري للغيرين محمول على هذا المعنى، وذلك بأن يقال: معنى قوله: الغيران موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، أنه يصح انفكاك أحدهما عن صاحبه بحسب الوجود بأن لا يوجد بوجود صاحبه، بل يوجد بوجود آخر، فيكون لهذا وجود، ولذلك وجود آخر،ولهذا النكتة عبر الإمام بقوله: موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، المقتضي لعدم اقتضاء وجود الغير وجود الغير، وهذا هو المقصود بالإفادة في هذا المقام، ولم يعبر بموجودان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، المقتضي لعدم اقتضاء عدم الغير عدم الغير، فإن هذا المعنى ليس مقصوداً

بالإفادة، وإن كان راجعاً إلى المعنى الأول، فإنه إذا لم يقتض عدم هذا عدم ذاك فلا يقتضي وجوده وجوده.

11-{تحقيق قيم للمسألة لإبن تيمية}

ثم رأيت كلاماً للإمام ابن تيمية يؤيد ما حققناه فرأينا إيراده هنا.

قال رحمه الله تعالى في "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" ما ملخصه: من الناس من يقول: كل صفة للرب عز وجل غير الأخرى، ويقول: الغيران ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، ومنهم من يقول: ليست هي غير الأخرى ولا هي هي، لأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود، والذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم: علم الله وكلام الله هل هو غير الله أم لا لم يطلقوا النفي ولا الإثبات.

فإنه إذا قيل: هو غير أوهم أنه مباين له، وإذا قيل: ليس غيره أوهم أنه هو، بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله: غيره أنه مباين له منفصل عنه فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه وإن كان مخلوقاً، فكيف بصفات الخالق، وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار.

واسم الرب إذا أطلق يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال، فيمتنع وجود الذات عرية عن صفات الكمال، فاسم الله –عز وجل-يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى، بل هي داخلة في المسمى، ولكنها زائدة على الذات المجردة التي تثبتها نفاة الصفات.

فأولئك لما زعموا أنه ذات مجردة، قال هؤلاء (المثبتون للصفات): الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات، وأما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها، بل الرب تعالى هو الذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال، وصفاته داخلة في مسى أسمائه تعالى. انتهى.

نقله السفاويني في "لوامع الأنوار البهية 218/1-219) ثم قال: وهذا تحقيق لا مزيد عليه، فاحفظه فإنه مهم وبالله التوفيق.

12-{إشارة القاضي عضد الدين الإيجي إلى تحقيق المسألة}

أقول:وإلى هذا التحقيق أشار الإمام القاضي عضد الدين في المواقف، فقال: والحق أن مرادهم: أي مراد أهل السنة من قولهم: إن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره تعالى أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود والهوية، كما يجب أن يكون في الحمل انتهى. وقصد بقوله: ولا غيره بحسب الوجود ما قلناه من أن صفاته تعالى موجودة بوجوده، وليس لها وجود مستقل عن وجوده حتى تكون غيره بحسب الوجود، وأراد بالهوية الوجود الخارجي، وأراد بقوله: كما يجب أن يكون في الحمل التنظير، أي كما يجب أن يكون المحمول والمحمول عليه في نحو: زيد عالم مختلفين بحسب المفهوم متحدين بحسب الوجود حتى يصح حمل أحدهما على الآخر، كذلك الموجود هنا الاختلاف بين الله وصفاته بحسب المفهوم، واتحادهما بحسب الوجود فالتنظير إنما هو باعتبار الاختلاف بحسب المفهوم، والاتحاد بحسب الوجود، وليس التنظير باعتبار الحمل لبداهة أنه لا يجوز الحمل بين الله تعالى وصفاته، فلا يقال: الله

تعالى علم أو قدرة، فلا يرد على القاضي ما أورده التفتازاني في شرح المقاصد، والسيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف والدواني في شرح العقائد العضدية من أن ما قاله القاضي العضد إنما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر، لا في مبادئها والكلام إنما هو في مبادئها، فإن الأشعري وغيره من أهل السنة يثبتونها، والمعتزلة ينفونها، وذلك لأن القاضي لم يقصد التنظير بحسب الحمل حتى يرد عليه ما قالوه، وإنما قصد التنظير باعتبار الاختلاف بحسب المفهوم، والاتحاد بحسب الوجود.

13-{بيان أن المتقدمين من المتكلمين كانوا يتحرجون عن اطلاق كل عبارة فيها شائبة إيهام التغاير والإثنينية بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته}

وإكمالاً لهذا التحقيق أورد هنا ما يدل على أن المتقدمين من المتكلمين كانوا يتحرجون عن إطلاق كل عبارة فيها شائبة إيهام التغاير والإثنينية بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته، ومن ثمة امتنعوا عن إطلاق مثل القديم والباقي على صفاته تعالى على سبيل الاستقلال، وإنما أطلقوها عليها في ضمن إطلاقهما على الذات، وهذا يدل على أنهم أرادوا بنفي الغير ما ذكرناه من نفي الإثنينية والتغاير بحسب الوجود.

قال أبو المعين النسفي في التبصرة (210/1): إن قدماء أصحابنا .. امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفات، وإن كانت أزلية، ويقولون: إن الله تعالى قديم بصفاته.

وقال (211/1): إن قدماء أصحابنا امتنعوا عن القول بأن شيئاً من صفاته تعالى باق، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته.

وقال (258/1): واعلم أنه لا يقال: إن علمه تعالى معه، لأنه (أي علمه) ليس بقائم بنفسه فيكون معه، ولا يقال: هو فيه، لأنه تعالى ليس بظرف للعلم، والعلم ليس متمكناً فيه، ولا يقال: إنه مجاور له، لأنه غير مماس له، ولا إنه مباين له، لما أنه لا يقبل المفارقة، ولما أن هذه الألفاظ مستعملة في المتغايرات، ولا تغاير في ما نحن فيه.

ثم قال: ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال:إن الله تعالى عالم بعلم،وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احتراز عما يوهم أن العلم آلة وأداة (أي فيكون مغايرا للذات) فيقولون: الله تعالى عالم، وله العلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

ثم قال: والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي يقول: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته قادر بذاته، ولا يريد به نفي الصفات، لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته،وأتى بالدلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة،وأن ذاته يستحيل أن لا يكون عالماً، انتهى.

فهذه التحرجات من المتقدمين من المتكليمن، وهذه التعبيرات والإطلاقات منهم، ولا سيما إطلاق الإمام أبي منصور تكاد تكون نصاً فيما قلناه من أنهم لم يقصدوا بنفي الغيرية إلا المعنى الذي ذكرناه.

14-{بيان فساد قول من قال: المراد بالغير في قولهم (صفات الله ليست غيره) الغير الاصطلاحي}

واعلم أنه قد وقع في كلام كثير من المتأخرين أن إطلاق الإمام الأشعري الغير على المنفك في قوله: صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره، اصطلاح منه، وأنه إنما نفى الغيرية عنها بالمعنى الذي اصطلح عليه للفظ غير، ولم ينف الغيرية بالمعنى اللغوي وبحسب الشرع، وأول من قال هذا القول هو الإمام الرازي، نقله عنه الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية (295/1) ثم قال: رداً عليه: وأنت خبير بأن الغرض – وهو نفي لزوم تعدد القدماء- لا يترتب على ذلك، فلا فائدة فيه، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية.

ورده السعد التفتازاني في شرح المقاصد بما حاصله: إنه لو كان الأمر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهياً مستغنياً عن الدليل مع أن من الأشاعرة من استدل عليه.

ورده السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف بأنه غير مرضي لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته، فكيف يكون أمرا لفظيا محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه، والحق أنه بحث معنوي.

قال الكلنبوي بعد نقله لرد السعد والسيد: أقول: ويدل على كونه بحثاً معنوياً قطعاً استدلالهم السابق –يعني في كلام الشارح الدواني –لأنه صريح في أن الأشاعرة قصدوا إثبات معنى الغير في الشرع والعرف واللغة، لا إثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر.

15-{خلاصة البحث}

أقول:أن هؤلاء العلماء التفتازاني، والسيد الشريف، والدواني، والكلنبوي قد أصابوا في قولهم بأن البحث معنوي بمعنى أنه ليس راجعاً إلى الاصطلاح لكنهم أخطأوا في تقريرهم الخلاف على الوجه الذي قررناه في صدور هذا البحث، وهو بنائهم الخلاف في أن صفاته تعالى هل هي غير له تعالى أم لا، على الخلاف في تفسير الغير لغة هل هو نقيض هو هو، فلا يكون بينه وبين العين واسطة، فتكون الصفات على هذا التفسير غير الله تعالى.

أو هو بمعنى غير الملازم الذي يجوز انفكاكه، فتثبت الواسطة على هذا بين العين والغير، فلا تكون الصفات على هذا غير الله تعالى لملازمتها له وعدم جواز انفكاكها عنه.

فإن تقرير الخلاف على هذا الوجه، وإن لم يكن راجعاً إلى الاصطلاح، لكنه لا يخفى أنه لا يخرج عن أن يكون لفظياً، عائداً إلى أنه هل يجوز إطلاق لفظ الغير علي صفات الله تعالى لغة أم لا؟ مع اتفاق الفريقين في المعنى وهو أنها ليست عينه تعالى، ولا يجوز انفكاكها عنه.

والصواب في تقرير الخلاف ما قررناه أخيراً، وهو أن من قال: إنها ليست عينه ولا غيره، أراد كما قال القاضي عضد الدين –ليست عينه بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، وأرادوا نفي الإثنينية بين الذات والصفات بحسب الوجود، ومن قال: إنها غيره أثبت الإثنينية، وقال: إنها غيره بحسب الوجود، فالخلاف معنوي بحت لا علاقة له لا بالاصطلاح ولا باللفظ، والله تعالى أعلم.

محمد صالح بن أحمد الفرسي
ذي الحجة 1424هـ قونيه

الملحق الثالث

تعليل أفعال الله عز وجل وأحكامه

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف العلماء في أن أفعال الله تعالى وأحكامه هل هي معللة أو غير معللة، والمسألة من عويص مسائل علم الكلام، ويبدوا أن السلف لم يتكلموا في هذه المسألة إثباتاً ولا نفياً، وقد اختلف فيها من جاء بعدهم من العلماء:

فمنهم من نفى التعليل عن أفعاله تعالى وأحكامه، وقال: إن أفعاله تعالى ليست معللة بالعلل والأغراض لكنها ليست خالية عن الحكم والمصالح الراجعة إلى العباد، وهؤلاء هم جمهور الأشاعرة، ومنهم من قال: بتعليل أفعاله تعالى وأحكامه، وهم جمهور الماتريدية، وكثير من غيرهم.

واستدل القائلون بنفي التعليل بدليلين:

الأول: أنه يلزم على التعليل أن تكون إرادته تعالى متأثرة: بأمر خارج، وهو ما يترتب على الفعل من المصلحة، والله تعالى منزه عن أن يؤثر في إرادته أمر خارج عنه تعالى.

الثاني: أن التعليل يستلزم حاجَتَه تعالى إلى المصلحة التي تترتب على الفعل، وتشريع الحكم، واستكمالَهُ بها، والله تعالى غني عن العالمين، وكامل بذاته، وكماله مقتضى ذاته، وهذا مناف للحاجة والاستكمال بالغير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

واستدل القائلون بالتعليل أيضاً بدليلين:

الأول: أن ظواهر النصوص من الكتاب والسنة مفيدة للتعليل، وصرف هذه النصوص الكثيرة كلها عن ظواهرها بحمل اللام في مثل قوله تعالى: ×الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً÷ على معنى العاقبة لا على معنى التعليل، مخالف لأساليب اللغة العربية لا يجوز المصير إليه.

الثاني: أن نفي التعليل يستلزم العبث، وهو في حقه تعالى مستحيل.

أقول –ومن الله التوفيق- أن هناك أمر مجمعاً عليه من الفريقين، وهو أنه تعالى متصف بالكمال الذاتي، والحكمة البالغة الدال عليها اسمه تعالى "الحكيم"، ومتصف بالعلم والإرادة والقدرة، فالله تعالى يعلم بعلمه الأزلي أن هذا الفعل أو هذا الحكم تترتب عليه المصلحة الفلانية، وإرادته تعالى وقدرته كل منهما صالح للضدين؛ أي لتوجههما إلى هذا الفعل، ولعدم توجههما إليه وللتوجه، إلى ضد هذا الفعل، لأنه تعالى لا يحجز إرادتَه وقدرتَه شيءٌ.

لكن كماله المطلق وحكمته البالغة يقتضيان توجه إرادته وقدرته تعالى إلى هذا الفعل الذي يعلم ترتب المصلحة عليه، ويرجحان هذا التوجيه، فالمقتضي لتوجه إرادته وقدرته تعالى نحو الفعل الذي تترتب عليه المصلحة والمرجح لهذا التوجه، هو كماله تعالى وحكمته اللذان هما وصفان ذاتيان له، وليس شيئاً آخر خارجاً عن ذاته تعالى.

وقريب من هذا أن إرادته تعالى وقدرته صالحتان للتوجه نحو ضد الصدق، ونحو تأييد مدعي النبوة كذباً بالمعجزات، لكن كماله تعالى وحكمته يقتضيان عدم توجههما نحو ذلك لأن الكذب نقص يجب تنزه الله تعالى عنه، وكذلك تصديق الكاذب، لأن تصديق

الكاذب من الكذب، هذا ما ظهر لي أنه الحق في المسألة سواء سميناه تعليلاً أم لم نسمه، لكنه أقرب إلى أن يسمى تعليلاً.

وقول القائلين بعدم التعليل: "إن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح" مبني على ملاحظة ما قلنا:من أن هذا مقتضى كماله وحكمته.

قال سعد الدين التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية تعليقاً على قول النسفي: "وفي إرسال الرسل حكمة": أي مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن إرسال الرسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا يمكن أن يستوي طرفان كما ذهب إليه بعض المتكلمين، انتهى يعني أنه ممكن ترجح جانب وجوده على عدمه، والمرجح لذلك هو حكمته تعالى.

وعلق المحقق عبد الحكيم السيلكوتي على كلام التفتازاني بقوله ص317:

ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه، بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الإرسال، وتخرجه عن حد المساواة، مع جواز الترك في نفسه، وهذا هو الوجوب العادي، بمعنى أنه يفعله ألبتة، وإن كان تركه جائزاً في نفسه، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه، وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه موجباً للسفه والعبث، انتهى يعني أن المعتزلة القائلين بالتعليل يقولون بوجوب فعله تعالى لمقتضى الحكمة بمعنى أنه لا يمكن تركه لأن تركه موجب للسفه والعبث وهما عليه تعالى محال بإجماع المسلمين فيكون تركه محالاً.

فالفريقان اتفقا على وجوب فعله تعالى لمقتضى الحكمة، وإنما اختلفا في نوع هذا الوجوب هل هو وجوب عادي أو وجوب عقلي، فالأشاعرة النافون للتعليل على الأول، والمعتزلة القائلون به على الثاني.

وعند ما ندقق النظر في قول الأشاعرة بوجوب فعل مقتضى الحكمة عليه تعالى وإن كان هذا الوجوب عادياً، وفي قولهم: إن المرجح لهذا الفعل هو حكمته تعالى، نراهم قائلين بالتعليل من حيث لا يشعرون، لأن هذا القول يعود إلى أنه تعالى من أجل علمه بأن الفعل الفلاني تترتب عليه المصلحة الفلانية يجب عليه فعله، والمرجح لهذا الفعل هو كماله المطلق وحكمته البالغة، وهذا هو نفس القول بالتعليل، ولا ينفعهم في نفي التعليل قولهم بأن هذا الوجوب عادي، وليس بعقلي، وهذا هو الرأي الذى نريد أن نقرره هنا.

ولا يرد على هذا الرأي ما يرد على نفاة التعليل من صرف النصوص عن ظواهرها، والعبث، ولا ما يرد على القائلين بالتعليل من تأثر إرادته تعالى بأمر خارج عن ذاته تعالى، والحاجة والاستكمال بالغير، لأن هذا الفعل على هذا التحقيق مقتضى كماله تعالى وحكمته لا مقتضياً لحاجته واستكماله، وقد أشار إلى هذا التحقيق ابن الهمام في (التحرير) في مبحث العلة، والكشميري في (فيض الباري 55/1).

ولا يعترض على هذا التحقيق بأنه يلزم عليه أن يكون الفعل الذي تترتب عليه المصلحة واجباً عليه تعالى.

لأنا نقول: نعم يلزم عليه ذلك، لكن هذا الوجوب ليس خاصاً بهذا الرأي، بل الوجوب لازم لكل من قولي التعليل ونفيه، كما قدمناه، وهذا الوجوب من نوع الوجوب الجائز عليه تعالى – سواء قلنا إنه وجوب عادي، أو قلنا: إنه وجوب عقلي –وهو الوجوب الذي لا يسلب إرادته تعالى وقدرته الصالحتين للضدين، لأن الكل قائلون بأنه يجب عليه تعالى أن يفعل هذا الفعل باختياره وإرادته، بدون جبر ولا اضطرار.

ومن الوجوب الجائز عليه تعالى وجوب ما أوجبه على نفسه تعالى مما وعد بفعله من تخليد المؤمنين في الجنة، وتخليد الكافرين في النار، وغير ذلك مما ورد في بعض الأحاديث من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =...حق على الله أن يفعل كذا+.

ومنه أيضاً وجوب الصدق عليه تعالى، ووجوب تنزهه عن السفه والعبث.

وأما الوجوب الممتنع في حقه تعالى فهو الوجوب الذي قالت به الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات وليس فاعلاً بالاختيار، فسلبوا عنه تعالى وصف الاختيار.

وكذلك الوجوب الذي قالت به المعتزلة، وهو: أنه يجب عليه تعالى ما هو الأصلح بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الناس، ويلزم عليه عدم قدرته تعالى على هداية الكافر وإصلاح الفاسق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! وهذا مخالف لنصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ×ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً÷.

وأما الحكمة التي يقول بها أهل السنة فهي الحكمة المطلقة العامة بالنسبة إلى نظام العالم، لا بالنسبة إلى الدنيا فقط، ولا بالنسبة إلى الإنسان فقط وهي قد تكون مفسدة بالنسبة إلى بعض الناس، وقد يطلع عليها الناس كلهم أو بعضهم، وقد تخفى عليهم، وهذا ما يقتضيه اسمه تعالى الحكيم.

قال المحقق الكبير عبد الحكيم السيلكوتي في حاشيته على شرح العقائد النسفية (ص218):

وأما نحن أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة، ولا باستلزامه نقصاً، لجواز أن يكون في تركه حِكَمٌ ومصالح أخرى لا نطلع عليها، وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة، انتهى.

وكذلك لا يعترض على هذا التحقيق بأنه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين، وذلك لأنه مبني على الحسن والقبح العقليين بالمعنى المقبول عند الفريقين أهل السنة والمعتزلة، وهو الحسن بمعنى صفة الكمال، والقبح بمعنى صفة النقص، كحسن الصدق والعدل والجود والشجاعة، وقبح أضدادها، فإن الحسن والقبح بهذين المعنيين اتفق الفريقان على أنه مما يستقل العقل بإدراكه ورد به الشرع أم لم يرد، كما اتفقا على أن العقل مستقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ويعبر بعضهم عنه بالمصلحة والمفسدة كحسن إنقاذ الغريب، وقبح اتهام البريء.

وأما الحسن والقبح المختلف فيه الذي قالت به المعتزلة ونفاه أهل السنة، فهو أنه هل للفعل في نفسه بقطع النظر عن ورود الشرع بحكم فيه صفة حسن أو قبح ذاتيين أو لصفة فيه توجبهما له قد يستقل العقل بإدراكهما، فيعلم باعتبارهما حكم الله في ذلك

الفعل من طلبه أو حظره، ويعلم ترتب الثواب أو العقاب عليه قبل ورود الشرع أم ليس له صفة كذلك؟

قالت المعتزلة: نعم، وقال أهل السنة: لا، وقالوا: الحسن ما ورد الشرع بحسنه، والقبيح ما ورد الشرع بقبحه، وقبل ورود الشرع لا يتصف الفعل بشيء من الحسن والقبح بهذا المعنى.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن التعليل الذي يقول به الأصوليون والفقهاء، وبنوا عليه القياس ليس هو التعليل الذي اختلف فيه المتكلمون، فلا يلزم من القول بالتعليل الفقهي القول بالتعليل الكلامي، وذلك لأن العلة عند الأصوليين والفقهاء بمعنى الوصف المعرف للحكم الذي يكون علامة على الحكم أي جعله الله علامة عليه، ولم يعتبروا في العلة أن تكون باعثة على تشريع الحكم، وأما العلة عند المتكلمين النافين للتعليل فبمعنى الباعث على الفعل، فلا يلزم من القول بالتعليل بالمعنى الأول القول بالتعليل بالمعنى الثاني، وقد خفي هذا على بعض الناس فظن اللزوم، وجعل من القول بالتعليل في الأحكام دليلاً على التعليل في الأفعال.

نعم الذين يقولون بالتعليل في الأفعال يقولون بالتعليل في الأحكام أيضا، فكما يقولون: إن علل الأحكام بمعنى الأوصاف المعرفة لها الدالة عليها، كذلك يعتبرون فيها أنها باعثة على تشريع تلك الأحكام.

الأفعال وتعليل الأفعال كما قلنا عبارة عن الحكمة المطلقة العامة التي راعاها الله تعالى في خلق العالم، وخلق ما أودعه فيه من النظام منذ أن خلق الله العالم إلى ما لا يتناهى من الجنة ونعيمها والجحيم وعذابه.

ويدخل فيه خلق المنافع والمضار وخلق الإيمان والكفر، وقد تكون الحكمة بهذا المعنى مفسدة بالنسبة إلى بعض الناس.

وهذه الحكمة على مراتب في الوضوح والخفاء، منها ما يشترك في معرفتها العامة والخاصة، ومنها ما يختص بمعرفتها العلماء والحكماء، ومنها ما يخص الله بمعرفتها بعض أصفيائه ومنها ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يظهر عليه أحداً من خلقه.

وأما تعليل الأحكام على هذا المذهب فعبارة عما راعاه الله تعالى في أحكامه التكليفية والوضعية من المصالح بالنسبة إلى المكلفين ومن هو تبع لهم كصبيانهم وأنعامهم.

والنافون للتعليل يوافقون القائلين به في ترتب المصالح على الأحكام التشريعية، وإنما يخالفوهم في كون هذه المصالح باعثة على التشريع، فهم ينفون البعث، والمعللون يقولون به، وأما الترتب فمتفقون عليه، وهذه المصالح أيضاً على مراتب في الوضوح والخفاء كما قلنا آنفاً.

هذا ما تحرر لنا في هذا المقام. والله تعالى أعلم بالصواب.

الملحق الرابع
تحقيق مسألة كلام الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

افترق المسلمون في مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو مخلوق، وإذا كان قديماً فما هو حقيقته إلى مذاهب شتى نبينها فيما يلي:

(إجماع المذاهب في مسألة خلق القرآن).

أجمع أهل السنة سلفهم وخلفهم على أن كلام الله تعالى وصف قديم قائم بذاته تعالى.

1-{مذهب المعتزلة والرد عليه}

وذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله تعالى مخلوق، وأنه ليس بقائم بذاته تعالى، وقالوا: إن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وهو قائم بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلماً كونه موجداً لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو غيرها كشجرة موسى عليه الصلاة والسلام، فأثبتوا لله تعالىالكلام اللفظي فقط، ونفوا عنه الكلام النفسي، كما نفوا قيام الكلام بذاته تعالى، ومذهبهم هذا مردود بأمور:

منها، أنه مخالف للغة فأن الله تعالى وصف نفسه في كتابه بالكلام، ووصفه أنبيائه بكونه متكلماً والمتكلم في اللغة من قام به الكلام لا من أوجد الكلام في غيره كما أن العالم والضارب من قام به العلم والضرب لا من أوجد العلم والضرب في غيره.

ومنها: أن الله تعالى آمر ناه مخبر والأمر والنهي والإخبار من أنواع الكلام، والآمر الناهي المخبر من قام به الأمر والنهي والخبر، فقام الكلام بذاته تعالى وما قام به تعالى قديم فكلام الله تعالى قديم.

ومنها: أن هذا المذهب مستلزم للتسلسل، وقد أوضحه الإمام البيهقي في كتابه "الأسماء والصفات" (226) بقوله: قال الله تعالى: ×إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ÷ فوكد القول بالتكرار، ووكد المعنى بإنما، وأخبر أنه إذا أراد خلق شيء قال له: كن، ولو كان قوله: (كن) مخلوقاً لتعلق بقول آخر، وكذلك حكم ذلك القول حتى يتعلق بما لا يتناهى، وذلك يوجب استحالة القول، وذلك محال. فوجب أن يكون القول آمرا أزليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال، فلا يكون لا يزال إلا وهو كائن على مقتضى تعلق الأمر به، وهذا كما أن الأمر من جهة صاحب الشرع متعلق الآن بصلاة غد، وغد غير موجود، ومتعلق بمن لم يخلق من المكلفين إلى يوم القيامة، وبعدُ لم يوجد بعضهم، إلا أن تعلقه بها وبهم على الشرط الذي يصح فيما بعد، كذلك قوله تعالى في التكوين، والله أعلم. انتهى.

وذهبت الكرامية إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة.

وقائمة بذاته تعالى، فجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، وهذا المذهب مردود بدليل امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى.

فالكلام على هذين المذهبين القائلين بحدوثه عبارة عن الأصوات والحروف والكلمات اللفظية.

هذا هو الخلاف الإجمالي بين الفرق الإسلامية في مسألة الكلام.

وقد اختلف أهل السنة في أن كلام الله القديم القائم بذاته تعالى ما هو إلى مذاهب شتى ونبين هذه المذاهب فيما بعد إن شاء الله تعالى.

2-{نظرة إلى مسألة خلق القرآن من الجهة التاريخية}

وقبل ذلك نريد أن نتعرض للمسألة من الجهة التاريخية لها، متى نشأت؟ وممن؟ وكيف تطورت وصارت مدار للصراع العنيف بين الفرق الإسلامية؟ كما صارت أحد أسباب الجرح والتعديل بين المحدثين، فنقول وبالله التوفيق:

مسألة خلق القرآن لم تكن معروفة على عهد الصحابة رضوان تعالى عليهم أجمعين، وإنما حدثت بعد انقضاء عصرهم.

قال البيهقي في "الأسماء والصفات" (244) قال أبو أحمد بن عدي الحافظ: لا يعرف للصحابة رضي الله تعالى عنهم الخوض في القرآن، قلت: إنما أراد به أنه لم يقع في الصدر الأول ولا الثاني من يزعم: أن القرآن مخلوق، حتى يحتاج إلى إنكاره، فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ الذي روينا (يعني أن كلام الله غير مخلوق).

3-{أول من بخلق القرآن الجعد بن درهم، وأول من قال: القرآن غير مخلوق الإمام جعفر الصادق}

أما أول من قال بخلق القرآن فهو الجعد بن درهم، وتابعه عليهم جهم بن صفوان، ثم بشر المريسي، ثم سائر المعتزلة.

وأول من حفظ أنه قال: القرآن غير مخلوق هو الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر، وتابعه عليه علماء الأمصار.

قال البيهقي (253) أخبرنا محمد بن عبد الحافظ قال سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت محمد بن علي المشيخاني يقول: سمعت محمد بن إسماعيل البخاري يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق، عليه أدركنا علماء الحجاز أهل مكة والمدينة، وأهل الكوفة والبصرة، وأهل الشام ومصر، وأهل خراسان.

ثم قال البيهقي (254): وحدثني أبو جعفر محمد بن عبد الله قال حدثني محمد بن قدامة الدلال الأنصاري: قال سمعت وكيعاً يقول: لا تستخفوا بقولهم: القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم، وإنما يذهبون إلى التعطيل.

قلت (القائل هو البيهقي): وقد روينا نحو هذا عن جماعة آخرين من فقهاء الأمصار وعلمائهم رضي الله تعالى عنهم،ولم يصح عندنا خلاف هذا القول عن أحد من الناس في زمن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وأول من خالف الجماعة في ذلك الجعد بن درهم، فأنكر عليه خالد بن عبد الله القسري وقتله (بواسط).

وقال البيهقي (247): أخبرنا أبو عبد الله الحافظ: أخبرني أحمد بن محمد ابن عبدوس: قال: سمعت عثمان بن سعيد الدارمي يقول: سمعت علياً –يعني ابن المديني- يقول في حديث جعفر بن محمد: ليس القرآن بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله تعالى:

قال علي: لا أعلم أنه تكلم بهذا الكلام في زمان أقدم من هذا، قال علي: هو كفر، قال أبو سعيد: يعني من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

قال الكوثري في تأنيب الخطيب (106-107-108): قال ابن أبي حاتم في كتاب "الرد على الجهمية" سمعت أبي يقول: أول من أتى بخلق القرآن الجعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة، ثم جهم بن صفوان ثم بعدهما بشر بن غياث (المريسي) وقال اللالكائي في "شرح السنة": ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال: القرآن مخلوق، الجعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة، انتهى.

وألقي القبض على جعد في سنة 128هـ، وكان قتله أيضاً في تلك السنة على ما يذكره ابن جرير.

ولم يحل قتل جعد دون شيوع رأيه في القرآن، فافتتن به أناس وشايعه مشايعون، ونافره منافرون، فحصلت الحيدة عن العدل إلى إفراط وإلى تفريط من غير معرفة كثير منهم لمغزى هذا المبتدع، أناس جاروه في نفي الكلام النفسي، وأناس قالوا في معاكسته: بقدم الكلام اللفظي.

ولما رئي أبو حنيفة ذلك تدارك الأمر وأبان الحق، فقال:

ما قام بالله غير مخلوق، وما قام بالخلق مخلوق.

يريد أن كلام الله باعتبار قيامه بالله صفة له كباقي صفاته في القدم.

وأما ما في ألسنة التالين وأذهان الحفاظ والمصاحف من الأصوات والصور الذهنية والنقوش فمخلوقة كخلق حاملها، فاستقرت آراء أهل العلم والفهم على ذلك بعده، انتهى كلام الكوثري.

(مسألة اللفظ)

وهكذا مضى السلف على القول بأن القرآن غير مخلوق، وعلى تبديع أو تكفير من قال بخلق القرآن، وكان ذلك منهم بدون بحث وتنقيب عن الأشياء الغامضة في المسألة، وبدون تشقيق لها على طريقة علماء الكلام. قال الإمام البخاري في كتابه "خلق أفعال العباد" (62).

المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم،وبينه رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. انتهى.

وهكذا مضى السلف على القول بأن القرآن غير مخلوق، ولم ينقل عن أحد منهم أنه فرق بين المتلو والتلاوة، وقال بأن المتلو قديم والتلاوة حادثة إلا ما نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه من الإشارة إلى ذلك بقوله: (ما قام بالله تعالى غير مخلوق، وما قام بالخلق مخلوق)، وهو كلام يسنحق أن يكتب بمائالذهب.

4-{أول من قال: لفظي بالقرآن مخلوق الحسين بن علي الكرابيسي}

واستمر الحال على ذلك إلى أن جاء الحسين بن علي الكرابيسي، وكان –كما قال تاج الدين السبكي في (طبقات الشافعية (118/2-119) من متكلمي أهل السنة أستاذاً في علم الكلام، كما هو أستاذ في الحديث والفقه، وله كتاب في المقالات هو عمدة من أتى بعده في معرفة الفرق الإسلامية.

وقال الذهبي في "سير أعلام النبلاء" (82-80/12) وكان الكرابيسي من بحور العلم ذكياً فطناً فصيحاً لسنا، تصانيفه في الفروع والأصول تدل على تبحره.

فأظهر الكرابيس مسألة اللفظ، وفرق بين المتلو والتلاوة، وقال: لفظي بالقرآن مخلوق، قال الذهبي في تاريخ الإسلام (84/18): وأول من أظهر اللفظ الحسين بن علي الكرابيسي، وكان ذلك في سنة أربع وثلاثين ومائتين. انتهى.

وتابع الكرابيسي في مقالته هذه كثير من الأئمة: عبد الله بن كلاب، وأبو ثور، وداود بن علي و طبقاتهم، قاله ابن عبد البر في الانتفاء (106)، وقال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية (119-118/2): ومقالة الحسين هذه قد نقل مثلها عن البخاري والحارث بن أسد المحاسبي، ومحمد بن نصر المَرْوَزِي وغيرهم.

فلما بلغت مقالة الكرابيسي هذه الإمام أحمد أنكرها وهجره من أجل ذلك، فكان كل واحد منهما يتكلم في الآخر، فتجنب الناس أخذ الحديث عن الكرابيسي لهذا السبب، فعز حديثه.

قال الذهبي في السير (82-81/12) قال الحسين في القرآن: لفظي به مخلوق، فبلغ قوله أحمد فأنكره، وقال: هذه بدعة، فأوضح حسين المسألة، وقال: تلفظك بالقرآن يعني غيرَ الملفوظ، وقال في أحمد: أي شيء نعمل بهذا الصبي؟ إن قلنا مخلوق قال: بدعة، وإن قلنا: غير مخلوق، قال: بدعة، فغضب لأحمد أصحابه ونالوا من الحسين، وقال أحمد إنما بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، وتركوا الآثار.

قال ابن عدي: سمعت محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي يقول لتلامذته: اعتبروا بالكرابيسي وأبو ثور، فالحسين في علمه وحفظه لا يعشره أبو ثور فتكلم فيه أحمد بن حنبل في باب مسألة اللفظ فسقط، وأثنى على أبي ثور فارتفع للزومه السنة.

مات الكرابيسي سنة ثمان وأربعين، وقيل: خمس وأربعين ومائتين.

ثم قال الذهبي: ولا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي وحرره في مسألة اللفظ، وأنه مخلوق هو حق لكن أباه الإمام أحمد لئلا يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، فسد الباب لأنك لا تقدر أن تفرز اللفظ من الملفوظ الذي هو كلام الله إلا في ذهنك. أقول: الفرق بينهما ليس ذهنيا فقط لأن ما قام بالله تعالى أمر مغاير لما قام بالإنسان من اللفظ في الخارج.

وقال الذهبي أيضاً في السير (290-288/11):

قلت: الذي استقر عليه الحال أن أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع، وأنه قال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، فكان رحمه الله لا يقول هذا ولا هذا.

وربما أوضح ذلك فقال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي، قال البيهقي في الأسماء والصفات (266): هذا تقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله: يريد به القرآن، فقد غفل عنه غيره ممن حكي عنه في اللفظ خلاف ما حكيناه، حتى نسب إليه ما يتبرأ منه فيما ذكرناه.

ثم قال الذهبي: فقد كان هذا الإمام لا يرى الخوض في هذا البحث خوفاً من أن يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، والكف عن هذا أولى ...

ومعلوم أن التلفظ شيء من كسب القارئ غير الملفوظ، والقراءة غير الشيء المقروء، والتلاوة وحسنها وتجويدها غير المتلو، وصوت القارئ من كسبه، فهو يحدث التلفظ والصوت والحركة والنطق، وإخراج الكلمات من أدواتها المخلوقة، ولم يحدث كلمات القرآن ولا ترتيبه، ولا تأليفه ولا معانيه.

فلقد أحسن الإمام أبو عبد الله حيث منع من الخوض في المسألة من الطرفين إذ كل من إطلاق الخلقية وعدمها على اللفظ موهم ولم يأت به كتاب ولا سنة، بل الذي لا نرتاب فيه أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. وقال في تاريخ الإسلام (86/18): اللفظ قدر مشترك بين هذا وهذا أي بين الملفوظ الذي هو كلام الله والتلفظ الذي هو كسب القارئ –ولذا لم يجوز الإمام أحمد لفظي بالقرآن مخلوق ولا غيرمخلوق إذ كل من الإطلاقين موهم.

وقال تاج الدين السبكي في الطبقات (118/2-119):

والذي عندنا أن أحمد رضي الله عنه أشار بقوله هذه بدعة إلى الجواب عن مسألة اللفظ، إذ ليس مما يعني المرء، وخوض المرء فيما لا يعنيه من علم الكلام بدعة، فكان السكوت عن الكلام فيه أجمل وأولى، ولا يظن بأحمد أنه يدعي أن اللفظ الخارج من الشفتين قديم .. ثم قال:

وبما قال أحمد نقول، فنقول: الصواب عدم الكلام في المسألة رأساً ما لم تدع إلى الكلام حاجة ماسة.

وأما البخاري فكان يرى ما ذهب إليه الكرابيسي من غير أن يصرح به بل كان يشير إليه بقوله: أفعال العباد مخلوقة، وكان ذلك منه خوفاً من الرأي العام عند المحدثين المنكرين على من يتكلم بمثل هذا الكلام.

وقال الذهبي في السير (510/11): وأما البخاري فكان من كبار الأذكياء فقال: ما قلت: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وإنما حركاتهم وأصواتهم وأفعالهم مخلوقة، والقرآن المسموع المتلو الملفوظ المكتوب في المصاحف كلام الله غير مخلوق، وصنف في ذلك كتاب "أفعال العباد" مجلد، فأنكر عليه طائفة وما فهموا مرامه كالذهلي، وأبي زرعة، وأبي حاتم، وأبو بكر الأعين وغيرهم، ومثل ما قاله الذهبي مما نقلناه عنه هنا قال البيهقي في كتابه الأسماء والصفات، انظر (260-266).

وأما الإمام مسلم بن الحجاج فكان يظهر هذا القول ولا يكتمه (انظر سير أعلام النبلاء 572/12).

مذاهب فرق أهل السنة في الكلام القديم

وقد اختلف علماء أهل السنة في أن القرآن القديم القائم بذاته تعالى عبارة عن أي شيء هو؟.

(مذهب جمهور السلف في الكلام القديم)

فالسلف الذين تقدم ذكرهم ونقلنا كلامهم آنفاً على أن القرآن الذي قالوا بقدمه عبارة عن اللفظ العربي المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فهم على أن القديم القائم بذاته تعالى هو لفظ القرآن، وقيام لفظه يستلزم قيام معناه به تعالى لأن

المعنى هو الأصل، بل القرآن عبارةعن اللفظ والمعنى معاً، لكنهم لم يصرحوا بقيام المعنى به تعالى لظهوره، ولأنه لم يكن من عادتهم تشقيق الكلام،

وليس القرآن عند هؤلاء السلف عبارة عن المعنى النفسي فقط كما ذهب إليه عبد الله بن سعيد بن كلاب وجمهور الأشاعرة، والدليل على ذلك أمور.

الأول: أنه عندما ندقق النظر في تعبيراتهم وفي سياق كلامهم نرى أنهم كانوا يقصدون القرآن المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وهو اللفظ العربي.

الثاني: أن إنكار بعضهم كالإمام أحمد رضي الله عنه على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وتحرج بعضهم عن ذلك كان لأجل إيهام هذا الكلام أن الملفوظ مخلوق، ولأنه قد يتذرع به إلى القول بخلق الملفوظ، مع أن الملفوظ عندهم قديم، والملفوظ إنما هو الكلام اللفظي، وأما الكلام النفسي الذي هو عبارة عن معنى الملفوظ فلا يمكن التلفظ به، وكذلك قول من قال: لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال ذلك، وتحرج عن أن يقول: ملفوظي مخلوق ليس إلا لأن الملفوظ عنده غير مخلوق.

الثالث: أنه لم تجر المحنة التاريخية المعروفة بمحنة خلق القرآن على أهل السنة إلا لامتناعهم عن القول بخلق القرآن بمعنى اللفظ المنزل، فإن ذلك هو الذي كان يريد المعتزلة من أهل السنة القول به، لأن المعتزلة لم يقولوا إلا بالكلام اللفظي دون النفسي، فلو كان السلف قائلين بقدم الكلام النفسي، وحدوث اللفظي كما عليه جمهور الأشاعرة لكانوا موافقين للمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، ولما جرت عليهم المحنة المعروفة.

وليس الكلام عند السلف عبارة عن الحروف والأصوات حتى يلزم حدوثه، وذلك لأن الحروف والأصوات لابد فيها من الترتيب والتقدم والتأخر والابتداء والانقضاء، وهذه لا تكون إلا في الحادث، بل الكلام عندهم عبارة عن الألفاظ النفسية بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء ولا انقضاء، وبدون أصوات

قال العلامة المحقق البياضي في "إشارات المرام" (169): قال بعض المحققين: ليس معناه أنه ليس بين أجزائه ترتب وضعي، وهيئة تأليفية، كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة، والكلمة بدونه لا تكون كلاماً، والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه، بل معناه أنه ليس بينها ترتيب في الوجود، ولا تعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض كما في القراءة، فإنه لا يمكن أن يتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الآلات للتلفظ بجميع الحروف معاً، بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى، فإن وجود جميعها هناك معاً لازم لذاته تعالى دائم بدوامه، فلا يلزم حدوث شيء منها، ومما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ في نفس الحافظ، فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لموادها ومركباتها المحفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها، وليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه .. فبطل ما يتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبقى فرق بين ملع ولمع ونظائرهما.

وقال الإمام البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات" (273):

الكلام هو نطق نفس المتكلم بدليل ما روينا عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في حديث السقيفة: فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر رضي الله تعالى عنهما، فكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاماً أعجبني.

وفي رواية أخرى: وكنت زودت مقالة أعجبتني، فسمى تزوير الكلام في نفسه كلاماً قبل التلفظ به.

ثم إن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثنائه ليس بذي مخارج وكلامه ليس بحروف وأصوات، فإذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف وأصوات.

(مذهب الإمام أحمد في الكلام القديم)

وأما مذهب الإمام أحمد فقد ثبت عنه بطرق صحيحة أنه كان يقول: القرآن من علم الله، واستدل على ذلك بالكتاب مثل قوله تعالى: ×وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ÷ (البقرة: من الآية120) وقوله تعالى: ×فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ÷ (آل عمران: من الآية61) وقال: القرآن من علم الله فمن زعم أن علم الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم، وانظر الشريعة للآجري (71-72) وحلية الأولياء لأبي نعيم (219/9) وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (375/4) ومناقب الإمام أحمد لابن الجوي (433-435)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (243/11-245-286) وتاريخ الإسلام للذهبي (18-99-101) وطبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي.

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (286/11): قال الإمام أحمد في آخر رسالة أملاها على ابنه عبد الله .. القرآن من علم الله .. وقد روي عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه، لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو في حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود، ثم قال الذهبي: فهذه الرسالة إسنادها كالشمس.

وقال في تاريخ الإسلام (18-386):

قلت: رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات، أشهد بالله أنه أملاها على ولده، ورواها أبو نعيم في حلية الأولياء وابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد ، انتهى.

وقد تابع الإمام أحمد على أن القرآن من علم الله تعالى ابن حزم في "الفصل" وفي "الدرة".

وإذا كان القرآن عند الإمام أحمد من علم الله، ولا ريب أن علم الله تعالى ليس عبارة عن الحروف والأصوات، فالقرآن عنده على هذا ليس عبارة عن الحروف والأصوات والقرآن من كلام الله تعالى، فكلام الله ليس عبارة عن الحروف والأصوات.

لكنه قد جاء عن الإمام أحمد أن الله تكلم بصوت، قال الذهبي في تاريخ الإسلام (88/18): قال عبد الله بن الإمام أحمد في كتاب "الرد على الجهمية" تأليفة: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بل تكلم -جل ثنائه- بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جائت،وقال أبي: حديث ابن مسعود: إذا تكلم الله سمع

له صوت كمر السلسلة على صفوان، قال: وهذه الجهمية تنكره، وهؤلاء يريدون أن يموهوا على الناس، ثم قال: حدثنا المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال: إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً،

هكذا روي عن الإمام أحمد أن الله يتكلم بصوت وهو مناقض لما ثبت عنه أن كلام الله تعالى من علمه. وما قاله الإمام أحمد من أن القرآن من علم الله، وأن الله يتكلم بصوت -إن ثبت هذا عنه- جار على مذهبه من الوقوف في باب العقيدة عند ظواهر النصوص، وعدم تجاوزها وكراهة البحث والتنقيب عن الأمور الغامضة، كما قال فيما نقلنا، عنه آنفاً: لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود، وكما قال الإمام البخاري عنه: في "خلق أفعال العباد" (62): المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام والخوض والتنازع إلا فيما جاء به العلم، وبينه رسول الله * انتهى فإن الإمام أحمد ظاهري المذهب في العقيدة كما أن مذهبه في الفقه أقرب المذاهب إلى الظاهر، ومن أجل ذلك لم يعده بعض العلماء من المجتهدين وعدوه من المحدثين ومن أجل ذلك اختار ابن حزم مذهبه أن القرآن من علم الله.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن الإمام أحمد قال بالصوت لورود ظاهر الخبرية ولم يقل بالحرف أي بأن الله تعالى يتكلم بالحروف لعدم ورود الخبر بذلك، وقد أخطأ من نسب القول بأن الله يتكلم بالحروف وتعاقب الكلمات إلى الإمام أحمد أو غيره، وممن نسب هذا القول إليه ابن القيم قال في نونيته: وآخرون كأحمد (بن حنبل) ومحمد (البخاري) قالوا: لم يزل متكلماً بمشيئة وإرادة وتعاقب كلمات.

قال الإمام تقي الدين السبكي في تعليقه على النونية: هذا هو الذي ابتدعه ابن تيمية، والتزم به حوادث لا أول لها، والعجب قوله مع ذلك: إنه قديم.

وحين النطق بالباء لم تكن السين موجودة، فإن قال: النوع قديم، وكل واحد من الحروف حادث عدنا إلى الكلام في كل واحد من حروف القرآن، فيلزم حدوثها وحدوثه، فالذي التزمه من قيام حوادث بذات الرب لا ينجيه بل يرديه.

وهذا آفة التخليط، والتطفل على العلوم، وعدم الأخذ عن الشيوخ. انتهى.

أي ويلزم هذا القول أن يكون الله محلاً للحوادث، وابن تيمية تابع الكرامية في ذلك، وأربى عليهم بدعوى القدم النوعي في الكلام كما قال الفلاسفة بالقدم النوعي في دورات الفلك، مع أنه لا وجود للكلي إلا في ضمن أفراده، فلا وجه للوصف بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من أفراده بل هما، دعويان متناقضتان، فهذا المذهب ينقض نفسه بدون أن ينقضه أحد.

ومعنى قول أحمد: (إن الله لم يزل متكلماً إن شاء) أن الكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وأن الله تعالى يكلم أنبيائه متى شاء بالوحي أو من وراء الحجاب، أو بإرسال الرسل كما قال الله تعالى: ×وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ÷ (الشورى: من الآية51).

وقد كان الله تعالى متكلماً قبل أن يكلم الأنبياء كما أنه كان خالقاً قبل أن يخلق الخلق.

وأما الصوت فلم يثبته لله تعالى جمهور علماء الأمة، وإنما أثبتوا لله تعالى الكلام الذي هو نطق نفس المتكلم كما قدمنا بيانه، قال البيهقي: إن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثناته ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف وصوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف وأصوات، ثم قال البيهقي (273، 276): ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله عز وجل أو في حديث صحيح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير حديثه (أي غير حديث عبد الله بن أنيس) وليس بنا ضرورة إلى إثباته (لأنه قد نقده قبل هذا الكلام) وحديثه هو قوله *: =يحشر الله العباد -أو قال الناس- عُراة غُرْلاً بُهْماً، ثم يناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما سمعه من قَرُبَ أنا الملك الديان+.

وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتاً راجعاً إلى غيره كما روينا عن عبد الله بن مسعود موقوفاً، وموقف الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه من المرفوع حكماء "إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفاء" وفي حديث أبي هريرة: =إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خصعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان+ ففي هذين الحديثين الصحيحين دلالة على أنهم يسمعون عند الوحي صوتاً لكن للسماء ولأجنحة الملائكة، تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً .. وكما روينا عن نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: =أنه كان يأتيه الوحي أحياناً في مثل صلصلة الجرس+ وكل ذلك مضاف إلى غير الله سبحانه. وذكر البيهقي هنا جملة من الأحاديث التي توهم ثبوت الصوت لله تعالى، وبين ضعف جملة منها، وما كان منها صحيحاً حمله على إضافة الصوت فيها إلى غيره تعالى.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي في "عارضة الأحوذي شرح الترمذي: لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله تعالى صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع، فأما طريق العقل فلأن الصوت والحرف مخلوقان محصوران وكلام الله يجل عن ذلك كله، وأما من طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله وكلام رسول الله * صوت وحرف من طريق صحيحة، ولهذا لم نجد طريقاً صحيحة لحديث ابن أنيس، وابن مسعود.

(مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية في الكلام القديم)

وذهب جمهور الأشعرية والماتريدية إلى أن كلام الله القديم القائم بذاته عبارة عن المعنى النفسي فقط، ولم يثبتوا الكلام اللفظي القديم لله تعالى لا اللفظي النفسي، ولا اللفظي المؤلف من الحروف والأصوات، وقالوا: إن القرآن يطلق على اللفظ وعلى المعنى النفسي والقائم بالله تعالى هو المعنى النفسي وأما اللفظ فمخلوق لله تعالى انفرد الله بخلقه بدون كسب من أحد فيه، وبهذا المعنى يضاف إلى الله تعالى ويقال: إنه كلام الله، لكنهم منعوا إطلاق الحادث عليه إلا في مقام التعليم لإيهامه حدوث القرآن القائم بذاته تعالى الذي هو المعنى النفسي.

وشبهتهم في ذلك هي شبهة المعتزلة من أن اللفظ لابد فيه من الترتيب والتقدم والتأخر والابتداء والانقضاء، وهذا لا يكون إلا في الحادث.
وهذا منهم قياس للغائب على الشاهد ومن المقرر أنه غير مقبول، فإن الترتيب المذكورة إنما هو في كلام المخلوق لعدم مساعدة الآلات، وأما كلام الله تعالى فهو اللفظ مع المعنى وهو لفظ نفسي كالمعنى قائم بذاته تعالى بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء، ولا انقضاء، وقد قدمنا بيانه. ومن نظائره التي تقربه إلى الأفهام أننا حين نكتب بالقلم فلابد –من أجل وجود الكتابة- من الترتيب الزمني، وأما حينما نستنسخ المكتوب بآلة الاستنساخ ونطبعه فلا يوجد في الاستنساخ والطباعة ترتيب زمني لا بين الكلمات ولا بين الحروف مع وجود الترتيب الذاتي فيها، وإلا لما كانت كلمات ولا جملاً ولا كلاماً.
وأول من ذهب إلى هذا القول من قدماء أهل السنة هو أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كُلاّب من متكلمة أهل السنة وأبو العباس القلانسي وقالا: إن كلام الله القائم بذاته صفة واحدة في الأزل لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل، إنما يتصف بذلك ويصير أحد هذه الأشياء فيما لا يزال بحسب التعلق، فهي ليست أنواعاً حقيقية للكلام حتى يرد ما اعترض به على هذا المذهب من أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، وأن القدر المشترك لا يوجد إلا بواحد من خصوصياته، بل هي أنواع اعتبارية تحصل فيه بحسب تعلقه بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً.
قالوا: وهذا المعنى إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، قالوا: واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام.
قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية (300/2): ابن كلاب مع أهل السنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة فذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال.انتهى هذا هو الكلام النفسي عند ابن كلاب والقلانسي واختاره الإمام أبو الحسن الأشعري فيما هو المشهور عنه وكثير من الأشاعرة.
وذهب بعض الأشاعرة إلى أن الكلام النفسي عبارة عن الخبر فقط، وأن الأمر والنهي راجعان إليه لأن الطلب من الله تعالى يرجع إلى الخبر بوصول الثواب أو العقاب، ونسبه الآمدي إلى الإمام الأشعري كما في "إشارات المرام".
وذهب بعضهم إلى انقسامه إلى الأمر والنهي والخبر
وذهب بعضهم إلى انقسامه في الأزل إلى الأقسام الخمسة: الأمر والنهي، الخبر والاستخبار والنداء.
وهؤلاء كلهم متفقون على نفي قيام الكلام اللفظي بالله تعالى وإثبات قيام الكلام النفسي فقط بالله تعالى.

وقد فسر التفتازاني في شرح المقاصد الكلام النفسي بقوله: المعنى الذي يجده الإنسان في نفسه، ويدور في خَلَدِه، ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسميه كلام النفس.

وقال المحقق الكبير عبد الرحمن الشربيني في تعليقه على شرح المحلي لجمع الجوامع (110/1) الكلام النفسي على ما قاله السعد والعضد والسيد والخيالي وعبد الحكيم، هو المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد، أعني النسبة الإيجابية بينهما.

وهو الذي لا يتغير بتغير العبادات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول، فهو غير الكلام اللفظي ومدلولاته المتغيرة، فهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح.انتهى

وهذا التفسير للكلام النفسي لا ينطبق على ما ذهب إليه ابن كلاب وأكثر الأشاعرة والمشهور عن الإمام الأشعري لأن الكلام النفسي عندهم أمر واحد بسيط ليس فيه تكثر، وعلى هذا التفسير الكلام النفسي هو المعاني الثانية للمركبات والجمل، وهذه المعاني تتكثر بتكثر الجمل والمركبات.

ويرد على ما ذهب إليه ابن كُلاّب أمور: الأول: أن ما ذهب إليه من المعنى الغير المنقسم إلى ما ذكر من الأقسام أمر غير معقول، وقد اعترف بأنه غير معقول إمام الحرمين، نقله عنه التفتازاني في شرح المقاصد (2/106-3/119) وأقره عليه.

الثاني: أنه يلزم عليه أن معنى قوله تعالى: ×وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى÷ (الإسراء: من الآية32) هو معنى قوله: ×وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ÷ (البقرة: من الآية43) ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين، ومعنى سورة الإخلاص هو معنى ×تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ÷ (المسد:1).

الثالث: يلزم عليه أن تكون القرآن والتوراة والإنجيل والزبور أموراً متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، وهذا ما لا يقوله عاقل.

الرابع: أنه مخالف لقوله تعالى: ×قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً÷ (الكهف:109) وقوله تعالى: ×وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ÷ (لقمان:27) فإن الآيتين تدلان على كثرة كلامه تعالى كثرة خارجة عن الحصر.

والحاصل أن جمهور الأشاعرة والماتريدية على نفي قيام الكلام اللفظي بذاته تعالى وإثبات قيام الكلام النفسي فقط بذاته تعالى.

(مذهب بعض متأخري الأشاعرة)

وخالف جمهورَ الأشاعرة بعضُ المحققين من المتأخرين منهم، وذهبوا إلى ما ذهب إليه جمهور السلف من أهل السنة من قدم الكلام اللفظي الحاصل في النفس.

وفي مقدمة هؤلاء الإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام، (وراجعه 312-313) واستحسن رأيه كثير ممن أتى من بعده من المحققين، منهم القاضي عضد الدين الإيجي في مقالة مفردة له أوردها السيد الشريف في شرح المواقف (104-103/8) ومنهم سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وقد علق السعد التفتازاني القول به على إمكان تصور وجود الألفاظ بدون ترتيب، وقد قدمنا بيان إمكانه

ومحصل كلام العضد: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالإمام الأشعري لما قال في بعض كلامه: (الكلم هو المعنى النفسي) فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وأنه هو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه لكونه ليس كلامه حقيقة،

وهذا الذي فهموه من كلام الإمام له لوازم كثيرة فاسدة: كعدم إكفار من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله مع أنه قد علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله حقيقة، وكعدم كون التحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى الأمر القائم بالغير، وهو شامل للفظ والمعنى، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فهي حادثة، فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث.

والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعاً بين الأدلة.

وهذا المعنى الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو، أصحابنا لكنه بعد التأمل يعرف حقيته. هذا هو محصل كلام القاضي عضد الدين.

قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد إيراده لكلام العضد: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى "نهاية الأقدام" ولا شك في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

وما حمل القاضي عليه كلام الشيخ الأشعري لا ينطبق عليه ما هو المشهور عنه من أن مذهبه في الكلام القديم هو مذهب ابن كُلاّب من أن كلامه تعالى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر، وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق، فإن هذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي، كما لا ينطبق عليه ما نسب إليه من أن كلامه تعالى عبارة عن الخبر فقط، فإنه من البديهي أن الكلام اللفظي منقسم إلى الخبر والإنشاء والأمر والنهي إلى غير ذلك، وليس خبرا فقط. فهذا الحمل غير صحيح.

وقد أجاب العلماء عما قاله القاضي عضد الدين من لزوم المفاسد المذكورة بأنها إنما تلزم إذا أنكر أن القرآن الملفوظ كلام الله، واعتقد أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه كلام الله بمعنى أنه المنفرد بخلقه بدون مداخلة كسب من أحد في وجوده، لكنه

ليس وصفاً قديماً قائماً بذاته تعالى، فلا يلزم شيء مما ذكره من المفاسد، لكنه مخالف لما عليه سلف الأمة كما قدمنا كما أنه مخالف لظواهر النصوص من الكتاب والسنة الصريحة في نسبة الكلام إلى الله تعالى، فإن المتبادر من الكلام هو الكلام اللفظي، دون المعنى النفسي بدون اللفظ والظاهر من هذه النسبة هو النسبة على وجه القيام بذاته تعالى.

وقد كان شيخنا المحقق الكبير، والمربي العظيم الشيخ محمد العربكندي، يؤيد ما ذهب إليه القاضي عضد الدين، ويذهب إلى ما ذهب إليه.

والفرق بين هذا المذهب ومذهب الحشوية أن أهل هذا المذهب يقولون بقدم الكلام النفسي وقيامه بذاته تعالى بمعنى اللفظ النفسي من نوع ما يعبر عنه بالنسبة إلى الإنسان بحديث النفس، وهو يكون بدون صوت كما يفيده وصف الكلام بالنفسي.

وأما الحشوية فقد ذهبوا إلى أن كلامه تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وأنها قائمة بذاته تعالى.

(حاصل الكلام)

وحاصل الكلام أن في هذا المقام قياسين متعارضي النتيجة

أولهما: كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله قديم.

وثانيهما: كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما كان كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث.

فاضطر كل طائفة إلى القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين، لأن المراد بالكلام في صغرى القياسين ما كان الله متكلماً به، فالمنافاة ليست منفية بين النتيجتين كما ظنه البعض.

فمنع كل طائفة بعض المقدمات:

أما أهل السنة من السلف والماتريدية والأشعرية فمنعوا صغرى القياس الثاني، (وهو أن كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود)، وأثبتوا لله الكلام النفسي.

واختلفوا في تعيينه كما تقدم آنفاً.

وأما الحشوية من المحدثين والحنابلة فمنعوا كبرى القياس الثاني، وهو (أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث)، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وأنها قائمة بذاته تعالى وقديمة.

وأما المعتزلة فمنعوا صغرى القياس الأولى، وهو (أن كلام الله صفة له)، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وهو قائم بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلماً كونه تعالى خالقاً لتلك الحروف والأصوات في محل كاللوح المحفوظ وجبريل.

وأما الكرامية فمنعوا كبرى القياس الأول، وهو (كل ما هو صفة لله تعالى فهو قديم)، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة، وقائمة بذات الله تعالى.

ويلزم على مذهب الكرامية كونه تعالى محلاً للحوادث، وعلى مذهب الحشوية قدم الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها المستلزم لحدوثها.

ويلزم على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية كون الألفاظ المترتبة ليست كلام الله تعالى، بل كلام الله تعالى هو المعنى فقط على اختلافهم في المعنى.

ويلزم على مذهب المعتزلة كون كلامه تعالى لفظاً قائماً بغيره تعالى.

ولا يلزم على مذهب المتقدمين شيء من المفاسد لأنهم قائلون بأن الكلام هو المعاني المدلولة والعبارات المترتبة بترتيب ذاتي من غير أصوات، ومن غير ترتيب في الوجود الخارجي.

ولما لم يكن هناك عبرة بكلام الكرامية والحشوية لكونه في مقابلة الضرورة، يبقى النزاع بين جمهور متأخري أهل السنة والمعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأن القرآن هل هو النفسي، أو الحسي المؤلف من الحروف المترتبة؟ وإلا فجمهور أهل السنة علي حدوث الكلام المرتب الحسي، ولا خلاف للمعتزلة في قدم الكلام النفسي لو ثبت عندهم لكنهم لا يثبتونه. كما يبقى الخلاف بين هؤلاء والسلف، فالسلف يثبتون الكلام اللفظي القديم لله تعالى، وهؤلاء ينفونه.

هذا ما تحرر لنا في هذه المسألة التي هي من أعوص مسائل الكلام.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الملحق الخامس
مسألة العلو والفوقية لله تعالى:
بسم الله الرحمن الرحيم

من عقائد أهل السنة تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان وقد استدلوا على ذلك بما يلي

قال النسفي في شرح العمدة استدلالا على ذلك: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بجهة لكان بتخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدوث.

وقال السبكي: صانع العالم لا يكون في جهة لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة أنها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود، وهذا خلف.

وأيضاً لو كان في جهة فإما في كل الجهات، وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب، نقل كلام النسفي والسبكي الزبيدي في "إتحاف السادة المتقين 104/2).

ومن الدليل على تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان من السنة ما رواه مسلم في صحيحه (2804/4) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه:

=(اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر) قال الإمام الحافظ البيهقي في "الأسماء الصفات" ص41: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله، فإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان.

ولنتكلم هنا علىست كلمات يكثر دورانها ويقع الاشتباه والزلل فيها، وهي "لفظ الجهة" و"أنه تعالى فوق عرشه" وأنه "بائن عن خلقه" و"أنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه" و"أنه استوى على العرش". و"أنه تعالى في السماء".

1- أما لفظ الجهة فلم يقع ذكره في حق الله تعالى في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولا في لفظ صحابي أو تابعي، ولا في كلام أحد ممن تكلم في ذات الله تعالى وصفاته سوى إقحام المجسمة، قاله الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (117) وقال في صفحة (54).

2- وأما لفظ أنه تعالى فوق عرشه فلم يرد مرفوعاً إلا في بعض طرق حديث الأوعال من رواية ابن منده في (كتاب) التوحيد (وأسانيده مثخنة بالجراح) بل خبر الأوعال ملفق من الإسرائيليات كما نص عليه أبو بكر بن العربي في شرح سنن الترمذي.

3- وأما أنه تعالى بائن عن خلقه فقد نقل البيهقي في "الأسماء والصفات 411" عن أبي الحسن الأشعري أنه قال: إن الله مستو على عرشه، وأنه فوق الأشياء بائن منها بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها، ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالى الله عن الحلول والمماثلة علواً كبيراً.

يعني أن البينونة التي أثبتها الإمام أبو الحسن لله تعالى بمعنى نفي الممازجة والاختلاط وليست بمعنى الاعتزال والتباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها -كما قال- من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام.

وقال العلامة المحقق محمد زاهد الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (53-54):

ولفظ "بائن عن خلقه" لم يرد في كتاب ولا سنة، وإنما أطلقه من أطلقه من السلف بمعنى نفي الممازجة رداً على جهم، (يعنى في قوله: إن الله في كل مكان) لا بمعنى الابتعاد بالمسافة تعالى الله عن ذلك، ذكره البيهقي في الأسماء والصفات.

4- أقول: وهذا معنى قول المتكلمين: (إن الله تعالى لا يكون داخل العالم) قصدوا به نفي الممازجة لتعاليه تعالى عن الحلول والاتحاد، وأما قولهم: (ولا خارجاً عنه) فقد قصدوا به نفي الجهة ونفي الابتعاد بالمسافة، أشار إليه البياضي في إشارات المرام (197) وإلا فمن الضروري أن الذي لا يكون داخل العالم يكون بائناً عنه وخارجاً عنه.

5- وأما أنه تعالى استوى على العرش فقد قال البيهقي في الأسماء والصفات (396-397) وليس معنى قول المسلمين: إن الله استوى على العرش هو أنه مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما خبر جاء به التوقيف. فقلنا به، ونفينا عنه التكييف، إذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وسننقل كلام الإمام الأشعري في الاستواء في آخر هذه المقالة.

6- وأما أن الله تعالى في السماء فقد قال ابن تيمية: ومن توهم أن كون الله تعالى في السماء بمعنى أن السماء تحيط به أو تحويه أو أنه محتاج إلى مخلوقاته، أو أنه محصور فيها، فهو مبطل كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه فإنه لم يقل به أحد من المسلمين، بل لو سئل العوام هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله *: إن الله في السماء أن السماء تحويه؟ لبادر كل واحد منهم بقوله: هذا شيء لم يخطر ببالنا، بل عند المسلمين أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على العرش واحد، بمعنى أن الله تعالى في العلو لا في السفل.

نقل هذا الكلام عن ابن تيمية زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه "أقاويل الثقات (94) وأوضح الكرمي قول القائلين بالجهة والعلو بوجه جيد لا يخالف مذهب النافين لهما من أهل السنة، فقال:

القائل بالجهة يقول: إن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء من الكون، والإشارة إلى الفوق تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة.

ومما يحقق هذا أن الكون الكلي لا في جهة لأن الجهات عبارة عن المكان.
والمكان الكلي لا في مكان، فلما عدمت الأماكن من جوانبه لم يقل: إنه يمين، ولا يسار، ولا قدام، ولا وراء، ولا فوق ولا تحت.
وقالوا: إن ما عدى الكون الكلي وما خلا الذات القديمة ليس بشيء، ولا يشار إليه، ولا يعرف بخلاء ولا ملاء، وانفرد الكون الكلي بوصف التحت، لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو وتمدح به.
وقالوا: إن الله أوجد الأكوان لا في محل وحيز، وهو في قدمه تعالى منزه عن المحل والحيز، فيستحيل شرعاً وعقلاً عند حدوث العالم أن يحل فيه، أو يختلط به، لأن القديم لا يحل في الحادث وليس محلاً للحوادث، فيلزم أن يكون بائناً عنه، فإذا كان بائناً عنه، يستحيل أن يكون العالم من جهة الفوق والرب في جهة التحت، بل هو فوقه بالفوقية اللائقة التي لا تكيف ولا تمثل، بل تعلم من جهة الجملة والثبوت، لا من جهة التمثيل والكيف، فيوصف الرب بالفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين.
وقالوا: إن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوت ذاته بحقيقة الثبوت. وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين أو تماسه المخلوقات، حتى إن الخصم يسلم أنه تعالى لا يماس الخلق. انتهى.
وهذا التوجيه الذي ذكره الكرمي ناسباً له إلى القائلين بالجهة توجيه جيد يرتفع به ما وقع بين الفرق الإسلامية من الخلاف والنزاع والفرقة والشحناء والبغضاء.
وقد أشار إلى هذا الوجه القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف. قال: ومنهم -أي القائلين بالجهة- من قال ليس كونه في جهة ككون الأجسام في جهة قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه (19/8).
والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى، والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به. انتهى.
وحاصل هذا التوجيه أن الله تعالى ليس داخل العالم مختلطاً به ممازجاً إياه، كما أن العالم ليس بداخل فيه لأن الله تعالى لم يخلق العالم في نفسه وإنما خلق العالم خارجاً عن نفسه، كما أنه تعالى لم يحل فيه بعد أن خلقه، والا لزم الممازجة والمخالطة والحلول والاتحاد وقيام الحوادث به تعالى وهذه الأمور منتفية عن الله تعالى بالإجماع.
بل الله تعالى بائن عن العالم ليس داخلاً فيه، وليس في جهة منه.
وذلك لأن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء منه، فلا يوصف العالم -وهو الكون الكلي بجملته- بأن له يميناً ولا يساراً، ولا قداماً ولا خلفاً، ولا فوقاً ولا تحتاً، كما لا يوصف الله تعالى بذلك، فلا يكون الله في جهة منه كما لا يكون هو في جهة من الله تعالى.
وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو والفوقية وتمدح بهما، فنثبتهما له على أنها وصف مدح له تعالى، وبالمعنى اللائق به تعالى الذي لا يمثل ولا يكيف، ونعتقد العلو والفوقية لله تعالى من جهة الجملة والثبوت، مع نفي التمثيل والتكييف، فنعتقد وصف

الرب بالعلو والفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، بدون أن نفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين. هذا بحسب التحقيق،

وأما الوهم فيحكم بأن ما وراء العالم فوق له، والله تعالى بائن عن خلقه ليس بداخل فيه، فيحكم الوهم بأنه فوقه، فالفوقية بحسب حكم الوهم تؤول إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى، وهذه الفوقية الوهمية هي المركوزة في فطرة كل إنسان.

لا يذكر أحد من بني آدم الله تعالى إلا وهو يشعر بفوقيته تعالى.

وهي فوقية يحكم بها الوهم مخالفاً لحكم العقل كما هو الحال في معظم أحكام الوهم، فإن معظم أحكامه مخالفة لحكم العقل، ومن أجل ذلك عد المناطقة القياس المؤلف من القضايا الوهمية من الأقيسة التي لا تفيد اليقين، وسموا هذا القياس بالمغالطة والسفسطة.

وقالوا: إن النفس أطوع للوهميات منها لليقينيات: مثال ذلك أن العقل يحكم بأن الميت لا يخاف منه لأنه جماد وكل جماد لا يخاف منه، وأما الوهم فيحكم بأن الميت يخاف منه مخالفاً للعقل فالإنسان مع تيقنه بحكم العقل لا يطيعه ولا ينقاد له، وإنما ينقاد لحكم الوهم فيخاف من الميت،

وكثيراً ما تلتبس الوهميات باليقينيات عند الإنسان فيعتقد الوهميات يقينيات ويجزم بها كجزمه باليقينيات حتى يتبين له بالدليل بطلانها، فيحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى منقاداً لها. ومن هذا القبيل الفوقية لله تعالى، فإن معظم بني آدم جازمين بها اتباعاً لحكم الوهم وعندما يتبين لبعض العلماء بالدليل القطعي بطلانها يحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى شاعراً بها في قرار نفسه.

ومن أجل صعوبة التخلص من هذا الحكم الوهمي رخص النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في اعتقاد الجهة في حديث الجارية حينما سألها أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: صلى الله تعالى عليه وسلم، إنها مؤمنة، ولم ينكر عليها، ولكنه لم يقل: إنها صادقة، أو إنها على الحق، أو نحو هذا الكلام مما يفيد أن ما اعتقدته حق.

ومن أجل ذلك لم يحكم علماء أهل السنة بكفر معتقد الجهة لله تعالى، وقالوا إن هذا الاعتقاد معفو للعوام

وأما امتناعه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيان بطلان هذه العقيدة للجارية وعن بيان الحق في المسألة لها فلأن بيان الحق فيها يحتاج إلى فلسفة لم تكن الجارية أهلاً لأن تفهمها، كما أنها لم تكن مكلفة باعتقاد نفي الجهة عن الله تعالى، وقد أمر صلى الله عليه وسلم أن يكلم الناس على قدر عقولهم، فلم يكن هذا الامتناع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ليس بجائز عليه صلى الله تعالى عليه وسلم، لأن هذا البيان ليس من البيان الواجب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم حتى يكون تأخيره عن وقت الحاجة ممتنعاً عليه صلى الله تعالى عليه وسلم.

ثم إننا إذا صرفنا النظر عن التدقيق الفلسفي الذي قررنا به نفي الجهة عن الله تعالى فمما لا ريب فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن ما وراء العالم فوق لبني آدم كلهم بحسب العرف، لأنه مقابل لرؤسهم كما أن الأرض تحت لهم لأنها مقابلة لأرجلهم، وإن لم يكن فوقاً لهم بحسب التحقيق الذي نقله الكرمي عن القائلين بالجهة، لانقطاع

الجهات بانقطاع العالم، والعرف هو الذي يقع به التخاطب في اللغة بين أهلها دون التدقيقات الفلسفية؛ والله تعالى بائن عن خلقه فهو فوقه بحسب العرف، وبهذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الأشعري: فيما نقله عنه البيهقي: (وإنه فوق الأشياء بائن منها) ومن أجل ذلك لم ينكر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على الجارية إشارتها إلى فوق، وبهذا المعنى جاء إثبات العلو والفوقية لله في نصوص الكتاب والسنة مما يصعب حصره، فتثبت العلو والفوقية لله تعالى بهذا المعنى، بدون كيف ولا تمثيل ونتوقف عنده، ولا نتجاوزه إلى التفاصيل التي لم يرد بها شيء من الكتاب والسنة ونعترف بالعجز عما وراء ذلك،

ونختم بحثنا هذا بإيراد نص للإمام أبي الحسن الأشعري قال رحمه الله تعالى في كتاب "الإبانة" (71) وأن الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، وهو رفيع الدرجات عن العرش كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد.

وهذا النص من الإبانة ليس بموجود في النسخ المطبوعة المتداولة، وهو ثابت في مخطوطة نسخة بلدية الإسكندرية، وقد قامت بتحقيقها الدكتورة فوقية حسين محمود، وطبعت الطبعة الأولى منها بدار الأنصار بالقاهرة، والطبعة الثانية بدار الكتاب للنشر والتوزيع بالقاهرة.

والله تعالى أعلم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الملحق السادس
مسألة الكسب
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى اله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد فنحاول أن نحقق في هذه المقالة مسألة الكسب عند الاشعرية والماتريدية ونبين ما عند هما من الاجتماع والافتراق في المسألة التي هي من اعوص مسائل علم الكلام، فنقول وبالله التوفيق

1- اعلم أن العبد متصف بنوعين من القدرة .

النوع الأول: القدرة الكلية: وهي صفة خلقها الله في العبد صالحة للتعلق بكل من الفعل والترك بها يتمكن العبد من الفعل والترك ، ومن شأنها التأثير في الفعل وإن لم تكن مؤثرة فيه بالفعل، و هي متقدمة على الفعل مخلوقة لله تعالى بلا اختيار للعبد فيها

النوع الثاني: القدرة الجزئية: وهي عبارة عن تعلق القدرة الكلية بكل من الفعل والترك، وصرف الآلات والدواعي إلى أحدهما. وهذه القدرة مقارنة للفعل وهي من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، وليس من الموجودات الخارجية، بخلاف القدرة الكلية،

كما أن العبد متصف بنوعين من الإرادة:

النوع الأول: الإرادة الكلية وهي صفة خلقها الله في العبد، صالحة للتعلق بكل من طرفي الفعل والترك، والصرف إلى أحدهما شأنها ترجيح أحد الطرفين على الآخر وليس التأثير فيه. وهذه الإرادة خلقها في العبد بدون اختيار منه ولا دخل للعبد في وجودها كالقدرة الكلية.

النوع الثاني: الإرادة الجزئية والقصد الجزئي: ، وهي تعلق الإرادة الكلية بأحد طرفي الفعل والترك وصرفها إلى أحدهما، وهي من الأمور الاعتبارية كالقدرة الجزئية.

وهذا التعلق عبارة عن ترجيح أحد الجانبين _ الفعل والترك_ على الآخر لان الإرادة شأنها الترجيح فقط ولا تأثير لها،

ويتفرع على هذه الإرادة الجزئية القدرة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق القدرة الكلية بأحد الجانبين وصرف الآلات والدواعي إليه، بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببا عادياً لتحقق صفة في العبد متعلقة بالفعل، وهي القدرة الجزئية المقارنة للفعل بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لأوجدت الفعل، وليس معنى التفرع أن الإرادة أثرت في صرف القدرة لان الإرادة شأنها الترجيح لا التأثير.

ويترتب على الإرادة الجزئية والقدرة الجزئية تعلق قدرة الله تعالى بخلق الفعل، بمعنى أن الله تعالى اجري عادته أن لا يخلق الفعل الاختياري في العبد إلا عقب تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل وصرف الآلات والدواعي إليه. وهذا الترتب والتعقيب ذاتيان وليسا زمانيين لاتحاد زمان تعلق الإرادة والقدرة وزمان خلق الله الفعل، كما أنهما عاديان يجوز تخلفهما كما في خرق العادة

2- أن المفهومات المتصورة في العقل إما أن يكون لإفرادها وجود في الخارج أو لا وتسمى هذه بالأمور الاعتبارية.

والاعتباريات قسمان:

القسم الأول لا وجود له لا أصلا ولا تبعا وهو معدوم محض كبحر من زئبق، وجبل من ذهب، وشريك الباري تعالى، وتسمى هذه بالأمور الاختراعية لاختراع العقل إياها بدون أن ينتزعها من الموجودات الخارجية، وهذه معدومات محضة .

القسم الثاني من الاعتباريات موجود بوجود متعلقه، بمعنى أن وجود متعلقه وجود له، أي أن هناك وجودا واحداً منسوبا إلى المتعلق بنفسه وإلى الأمر الاعتبارية بتبعه، وتسمى هذه بالأمور الاعتبارية الانتزاعية، لانتزاع العقل إياها من الموجودات الخارجية. والوهم يحكم بوجودها في الخارج حكما خطأً ككثير من أحكامه مخالفا في ذلك لحكم العقل.

وصرحوا بان وصف هذا القسم بالوجود الخارجي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه، وهذا القسم وان كان غير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الأمر. والذين اثبتوا الأحوال من المتكلمين _ أي الأمور التي ليست موجودة ولا معدومة _ أرادوا بها هذه الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

ومنها الإيجاد والتأثير وهما عبارة عن صرف إرادة العبد قدرته إلى أحد الأمرين دون الآخر، فان هذا الصرف أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ، تابع في الكون والتحقق لوجود متعلقه، وهو الحاصل بالمصدر، ويكون وجود متعلقه وجودا له، بمعنى أن العقل ينتزع وجوده وتكونه من وجود متعلقه، لكن وجود متعلقه موقوف على تحققه، وكونه أمراً اعتباريا لا ينافي هذا التوقف إذ الوجود بدون الإيجاد محال.

وهذا القسم الأخير أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم لما عرفت من أنه موجود في نفس الأمر، وأنه أثر صادر عن الفاعل، وأنه يوصف بالوجود الخارجي تبعا وان لم يوجد في الخارج إلا وهما، فصحّ التكليف به دون المعدوم.

3- المصدر يطلق بالاشتراك، وقيل بالحقيقة والمجاز على أمرين:

على تعلق القدرة وهو الإيجاد والتأثير وهو متعلق بالفاعل ووصف له ويسمى بالمعنى المصدري .

وعلى الأثر الناشئ عنه كالحركات والسكنات في الضرب وهو متعلق بالفاعل باعتبار الصدور عنه، وبالمفعول باعتبار الوقوع عليه، ويسمى بالحاصل بالمصدر.

والمعنى المصدري أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج، وهو من الأحوال عند القائلين بها، وكونه أمراً اعتباريا لا ينافي كونه صادرا عن الفاعل المختار، غايته انه تابع في الكون والتحقق لغيره، وهو الحاصل بالمصدر، وان لم يوجد في الخارج إلا وهما

وأما الحاصل بالمصدر فمن الموجودات الخارجية متعلق للفعل بالمعنى المصدري ومتوقف وجوده في الخارج على تحقق المعنى المصدري إذ الوجود بدون إيجاد محال.

والفعل بالمعنى المصدري لا يتحقق إلا باختيار الفاعل، وهو أثر الفاعل المختار صادر عنه، لا بمعنى أنه أوجده في الخارج لأنه من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها

في الخارج، ولا بمعنى انه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالفعل، بل بمعنى انه -أي الفاعل المختار- جعل القدرة متعلقة بالأثر الذي هو الحاصل بالمصدر،

وصدور الفعل بهذا المعنى عن الفاعل المختار بنفسه بلا واسطة تأثير آخر، بمعنى أن إيجاد الإيجاد نفس الإيجاد، كما قيل: إن وجود الوجود عين الوجود، بمعنى أن وجود الوجود بنفسه لا بوجود آخر. وهنا نقول: إن الإيجاد صادر عن الفاعل بنفسه لا بواسطة تأثير إيجاد آخر وإيجاده، و الا لزم أن يصدر منا حال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية، كما يلزم نظيره في الوجود. والوجدان يكذب ذلك.

4- أن الكسب عند الإمام الأشعري عبارة عن مقارنة إرادة العبد و قدرته بالمقدور مع عدم تأثير القدرة عنده لا في أصل الفعل ولا في وصفه، لا في الفعل ولا في تعلق الإرادة والقدرة به. والمراد بمقارنة الإرادة والقدرة تعلقهما بالفعل . وتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة ، فصار مدار الكسب على تعلق الإرادة

فعند الأشعري لا تأثير لقدرة العبد في الفعل أصلا لا في وجود نفسه ولا في وجود وصفه ولا في تعلق كل من الإرادة والقدرة به ، بل كلها من الله تعالى وأثر قدرته تعالى عنده، لكن لها دخل في الفعل باعتبار السببية العادية أي كون قدرته الجزئية -وهو تعلق قدرته الكلية بالفعل- سببا عاديا لتأثير قدرة الله تعالى في الفعل.

والمشهور من مذهب الأشعري أن قدرة العبد كما أنها غير مؤثرة في شيء بالفعل، غير مؤثرة فيه بالقوة أيضا، لكن ذهب الآمدي في أبكار الأفكار والسعد في شرح المقاصد والسيد الشريف في شرح المواقف إلى أنها عند الأشعري مؤثرة بالقوة، بمعنى أنه لولا تعلق قدرة الله تعالى بالفعل لأثرت قدرة العبد في إيجاده ، لكن تعلق قدرة الله تعالى بالفعل حين تعلق قدرة العبد جعلت قدرة العبد غير مؤثرة فيه، فاختطفت قدرة الله تعالى الفعل واستبدت بالتأثير فيه لقوتها ولعدم قبولها الشريك والتبعيض، فلم يبقى لقدرة العبد شيء من التأثير.

وإذا كانت قدرة العبد عند الأشعري غير مؤثرة لا في الفعل ولا في وصفه ولا في تعلق كل من الإرادة والقدرة به ، فما معنى كون العبد مختارا عنده؟

والجواب: أن معنى كونه مختارا عنده كون فعله اختياريا مسبوقا بالقصد، فلما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا بهذا المعنى، ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لا ن القصد مخلوق لله تعالى في العبد بدون تأثير لقدرته فيه، وهذا القصد عبارة عن الإرادة الجزئية لم يكن القصد مسبوقا بالقصد ، فلم يكن اختياريا، وهذا معنى قول الأشعري: أن العبد مختار في أفعاله مضطر في اختياره أو في إرادته.

5- وأما الكسب عند الماتريدية فهو _ كما هو عند الأشعري_ عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى و إرادته بالفعل، وهو الفعل بالمعنى المصدري وهو عبارة عن الإيجاد والتأثير ، وقد عبر عنه ابن الهمام في المسايرة بالعزم المصمم، وفسره بتوجه العبد توجها صادقا للفعل طالبا إياه . ومغايرته للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بديهية، لأنه أمر متقدم عليه ذاتا ومتأخر عنه وصفا، بمعنى انه لا يسمى كسبا إلا بعد خلق الله

تعالى الفعل، وإن كان الخلق متفرعا عليه عادة، كالرمي لا يسمى قتلا إلا عقب خلق الله تعالى الموت وإن كان الموت ناشئا عنه.

لكن الماتريدية ذهبوا إلى أن الكسب اثر قدرة العبد، وأما الحاصل بالمصدر فهو عندهم كالأشاعرة مخلوق لله تعالى. قالوا:

إن الله تعالى خلق للعبد إرادة وقدرة ومكنه من أن يعلقهما بكل من الأمرين _ الفعل والترك _ وأن يصرفهما إليه على البدل باختيار منه من غير وجوب عليه لانه ينافي الاختيار وإعطاء الإرادة والقدرة، فتعليق العبد هذه الإرادة والقدرة بواحد معين وصرفهما إليه فعل للعبد وأثر لقدرته، لا مخلوق لله تعالى.

ولا يلزم من هذا أن يكون هناك موجود مخلوق لغير الله تعالى، لان هذا التعلق والصرف الذي هو أثر قدرة العبد أمر اعتباري لا وجود له في الخارج كما عرفت. والخلق إعطاء الوجود للموجود الخارجي كالحاصل بالمصدر وهو مخصوص بالله تعالى.

ونود أن ننقل هنا كلاما قيما للمحقق الكبير الشيخ خالد البغدادي في بيان مذهب الماتريدية في الكسب . قال في رسالته ((العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري)) وهي مدرجة ضمن مكتوباته:

واعلم أن الإرادة الجزئية عند الماتريدية صادرة عن العبد باختياره واثر لقدرته عندهم، لأنهم مع منعهم أن يكون العبد موجدا إجماعا من محققيهم يجوزون أن يكون له قدرة ما تختلف بها النسب والإضافات على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي أصلا كما صرح به صدر الشريعة في التوضيح، ونسبه إلى مشايخ الماتريدية، وأفاده المولى حسن الجلبي في حاشية شرح المواقف،

وهي شرط أو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل، وتتعلق بوصف الفعل أعني كونه طاعة أو معصية، كلطم اليتيم إن أريد به تأديبه فطاعة أو إهانته فمعصية[1]، فهي أي الإرادة الجزئية اثر لقدرة العبد.

---

1 مذهب القاضي أبو بكر الباقلاني أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد مؤثرة في وصفه، كلطم اليتيم، من حيث هو حركة مخلوق لله تعالى ومن حيث كونه طاعة ومعصية أثر لقدرة العبد، فإن عزم التأديب فطاعة، وإن عزم الإيذاء فمعصية، وهذا المذهب كما قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة (111) وغيره هو عين مذهب الماتريدية، فإن قدرة العبد عندهم عبارة عن العزم المصمم، وهو عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى بإرادته بالفعل، وكون الفعل طاعة أو معصية أثرللعزم، لأن العبد قد عزم على أحدهما، فالفعل إنما اكتسب أحد هذين الوصفين من عزمه الذي هو أثر قدرته عنده فيكون الوصف أثر قدرته لأنه أثر عزمه الذي هو أثر قدرته، وأثر الأثر أثر. والفرق بين المذهبين أن القاضي لم يصرح بالعزم المصمم، والماتريدية لم يصرحوا بالتأثير في وصف الفعل. والقاضي لم يقصد خصوص وصف الطاعة والمعصية، بل أراد عموم وصف الأفعال، وذلك أن أفعال الجوارح كلها عبارة عن حركات متصفة بصفات وإنما تتمايز فيما بينها بتلك الصفات كالقيام والقعود والمشي والصلاة والزنا

ووصفُ الفعل الذي هو أيضا أمر اعتباري عدمي كما تدل عليه الكلية المارة عن أهل الحق _ أي أن الموجود لا يكون إلا اثر قدرة الله تعالى_ وصرح به غير واحد من فضلاء المذهبين، أثر لها _ أي للإرادة الجزئية_ واثر الأثر اثر ، والأمر العدمي _ وهو الكسب هنا_ يجوز أن يتوقف عليه الأمر الموجود *وهو الحاصل بالمصدر* كعدم الموانع

فاندفع بهذا أمور :

احدها: كيف يترتب الموجود في الخارج على غير الموجود فيه

والثاني: أن قولهم: اثر القدرة هو العزم المصَمَّمَ ... ينافي قولهم هو كون الفعل طاعة أو معصية

والثالث: أن معنى كون القدرة مؤثرة عندهم إن كان أنها من الشروط العادية مثلا فهو عين مذهب الأشعري، أو أنها مؤثرة بالإيجاد في أصل الفعل فهو عين مذهب الاعتزال إن أريد التأثير بالاستقلال، وعائد إلى مذهب الاستاذ إن أريد على جهة الإعانة والإسعاد ...

ووجه الاندفاع أنها _ أي قدرة العبد_ لا تأثير لها في أصل الفعل كما عند المعتزلة والأستاذ، ومؤثرة في أمرين اعتباريين هما الإرادة ووصف الفعل بالطاعة والمعصية ، بخلاف مذهب الأشعري، فإنها لا تأثير لها عنده حتى فيهما.

وزعم بعضهم أن العدم لا يصير أثرا للقدرة ولا معنى لتأثير القدرة في شيء إلا إخراجه إلى الوجود. ومنشأه عدم الفرق بين الأعدام الأزلية، والأعدام الحادثة بعد الوجود، والأمور الاعتبارية المتجددة، فإن الأولى لا تصير أثر للقدرة ... والأخيرين لا خلاف في جواز صيرورتهما أثر القدرة كالحوادث الموجودة، والمنكر لهذا معذور لعدم إطلاعه بشرط أن لا ينازع فيه

وقوله : (لا معنى لتأثير القدرة في شيء إلا إخراجه إلى الوجود) لا معنى له، لان من جملة معاني تأثير القدرة في شيء إخراجه إلى نفس الأمر ، ومنها إعدامه، ومنها إفاضة الوجود عليه.

أن قلت : فهلا لزمت الشركة التي بالغت في الفرار عنها وما الفرق بين هذا التأثير والتأثير الذي انكرته على الإمام ابن الهمام (وهو تأثير قدرة العبد في إيجاد الموجود الخارجي)؟

فالحركات مخلوقة لله تعالي، والصفات أثر قدرة العبد عند القاضي، ويقال مثل هذا في أفعال النفوس فإنها حركات نفسية مع صفات. صرح بهذا السيد الشريف في شرح المواقف (147/8) حيث قال صاحب المواقف: وقال القاضي على أنه تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، فشرح السيد هذا الكلام بقوله: بصفته أعنى بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى، فأضاف إلى كلام المتن قوله بصفته وقوله إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى. فذكرهم بالطاعة والمعصية إنما هو على سبيل المثال لا لأن التأثير خاص بهما كما توهمه البعض، وذلك لأن كلام القاضي كغيره مفروض في الأفعال الإختيارية كلها، ولا توصف كلها بالطاعة والمعصية كالمباحات والأفعال قبل ورود الشرع.

قلت بينهما فرق عقلا ونقلا .

أما الأول فلأن إفاضة الوجود أتم وابلغ من تفرع الأمر الاعتباري، بل لا نسبة بينهما، ومن ثمة رتب الحق تعالى على الخلق الذي هو عين إفاضة الوجود استحقاق العبدية في آيات شتى

وأما الثاني فلأنه تبارك وتعالى أطلق مرارا على نفسه المقدسة أنه خالق كل شيء ، والخلق بمعنى الإيجاد ، والشيء باصطلاح أهل السنة بمعنى الموجود، والأمر الاعتباري والحال ليسا بموجودين ، فجعل الموجود أثر قدرة العبد يصادم النصوص بخلاف الأمر الاعتباري والحال

وبه يندفع استعظام بعضهم أيضا مطلق تأثير القدرة ، لأنه ناشئ عن عدم الفرق بين الإيجاد وبين التأثير في الأمر الاعتباري. انتهى.

وأما مذهب الأشعري فهو أن التعلق وهو الفعل بالمعنى المصدري مخلوق لله تعالى بدون تأثير لقدرة العبد فيه كالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، فالعبد عنده مجبور في تعلق أرادته، وعند الماتريدية مختار في هذا التعلق. هذا هو الفرق بين الاشعرية والماتريدية، وأما مسمى الكسب عندهما فعبارة عن أمر واحد وهو تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل أو الترك، كما أنهما متفقان على أن الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق لله تعالى يخلقه عقب تعلق إرادة العبد وقدرته به بطريق جري العادة

6- ومن هذا التفصيل ظهر أن مراد أهل السنة بقولهم: ((أن للعبد كسبا كلف به)) هو الفعل بالمعنى المصدري، وهو صرف العبد قدرته بإرادته إلى أمر معين، لا الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، فالذي كلف به العبد هو المعنى المصدري الذي هو اثر الفاعل المختار لا الحاصل بالمصدر كما هو ظاهر كلا م التفتازاني حيث قال: ((أن مناط التكليف هو المعنى الحاصل بالمصدر)) ، على أن الحاصل بالمصدر ليس باختياري فلا يكون مناطا للتكليف ، بخلاف المعنى المصدري ، إلا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار ، بان يكون موقوفا على أمر اختياري،

نعم الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر هو المقصود بالتكليف، لكنه ليس مناطا للتكليف ولا متعلقا له ، أي إن الله تعالى كلف العبد بصرف إرادته وقدرته لأمر معين _ وهو الكسب _ ليترتب على هذا الصرف ذلك المعين الذي هو الحاصل بالمصدر، فالمكلف به هو المعنى المصدري الذي هو الصرف، والمقصود بالتكليف هو الحاصل بالمصدر، وهو مترتب على المعنى المصدري ولعل هذا مراد التفتازاني بقوله الآنف.

7-والحاصل أن الكسب عند الاشاعرة والماتريدية كليهما عبارة عن تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل،

وهذا التعلق عند الماتريدية أثر لقدرة العبد وهو الأثر الوحيد لها عندهم، وبذلك يكون الماتريدية قد تخلصوا من الجبر تخلصا جليا ، لأنه إذا كان هذا التعلق الذي هو منشأ الأفعال الاختيارية أثر قدرة العبد فقد انتفى الجبر تماما، وثبت الاختيار ثبوتا جليا.

وأما الأشاعرة فهذا التعلق عندهم كالفعل أثر لقدرة الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه، ومن أجل ذلك قيل: إن مذهب الأشاعرة جبر خفي، وقالوا : إن العبد عندهم مضطر

في صورة مختار، وصار الكسب عند الأشعري مضرب المثل في الخفاء، فقالوا: الشيء الفلاني أخفى من كسب الأشعري.

لكن الأشاعرة مع ذلك قالوا أن للعبد إختيارا به صار محلا للتكليف، وذلك لقيام الدلائل القطعية عليه،

منها دفع الجبر المصحح للتكليف ولورود الأمر والنهي.
ومنها التفرقة الضرورية بين حركتي البطش والارتعاش
ومنها الشعور النفسي الذي لا يخالطه شك بالاختيار
ومنها ظواهر النصوص من الكتاب والسنة حيث نسبت أفعال العباد إليهم ، مثل قوله تعالى ((ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)) حيث أثبت الله تعالى للنبي $ ما هو باختياره وداخل تحت قدرته وهو أصل الرمي ، ونفى عنه ما هو خارج عن قدرته واختياره ، وهو إيصال الرمل المرمي إلى أعين الأعداء.

وقالت الاشاعرة في بيان مذهبهم : قد وردت النصوص بأن كل شيء أثر لقدرة الله تعالى ، وأنه لا أثر لقدرة العبد في شيء منها، مثل قوله تعالى ((الله خالق كل شيء)) و ((والله خلقكم وما تعملون)) و ((هل من خالق غير الله)) ومثل قوله $ ((لا حول ولا قوة إلا بالله)) وقوله ((ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)) إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي يصعب إحصائها. وتعلق القدرة من الحول المنفي عن العبد المحصور في الله تعالى ، وهو داخل في لفظ ما في قولنا (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.)

وكذلك قامت الدلائل القطعية على أن العبد مختار في أفعاله، من هذا الدلائل ما ذكرناه آنفا. قالوا: فنقول: بمقتضى كل من النصوص والدلائل المذكورة، ونقول: إن العبد مختار لقيام الدلائل عليه ، ولا علينا أن لا نستطيع الإفصاح عن اختياره فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بكيفية ذلك الشيء، ونقول: إن الجمع بين هذين الأمرين سر القدر، ووراء طور العقل .

وقالوا: إن غموض المذهب دليل على كونه الأقرب إلى الصواب، والدليل على ذلك نهي السلف عن الخوض في القدر، وقولهم: إنه سر الله تعالى

قال الإمام الغزالي: لما بطل الجبر المحض ببداهة الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، وبطلت خالقية العبد بالأدلة العقلية والنقلية المبسوطة في الكتب الكلامية، وجب اعتقاد أن فعل العبد مقدور بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر معبر عنه بالكسب انتهى. قال مولانا الشيخ خالد بعد نقله لهذا الكلام: وحاصله: أن للقدرة الحادثة علاقة بالمقدور عليها مدار التكليف والثواب ووجود هذه العلاقة بديهي وهي المسمات بالكسب ولا يلزم أن نعلم حقيقتها وكيفيتها وهو في غاية الحسن و ملائم لقواعد السنة السنية الغراء إذ المسألة مما لا بد فيها من نوع تفويض في الكيفية مع الاعتقاد الراسخ في أصله.

ومذهب الأشاعرة أوفق بالنصوص، ومذهب الماتريدية أوفق بالمعقول،

فمن أراد إبقاء النصوص على ظواهرها بدون تخصيص لها اضطر إلى القول بمذهب الأشاعرة. وتخصيصُ هذه النصوص الكثيرة التي لم يرد واحد منها خاصا ليس بالأمر الهين

ومن أراد حل المسألة بطريق معقول اضطر إلى القول بمذهب الماتريدية، وإلى تخصيص النصوص الصريحة في أن كل شيء أثر عن قدرة الله تعالى بما عدى تعليق العبد أرادته وقدرته بالفعل، وإلى إخراج هذا التعليق عن هذه العمومات.

هذا ما تحرر لنا في بيان هذه المسألة. والله تعالى اعلم بالصواب

الملحق السابع

التقسم الثلاثي للتوحيد بين الأشاعيرة وابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة اقسام: توحيد الذات، و توحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. وكذلك قسم ابن تيمية التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. ومقصدنا في هذا البحث أن نبين أيٌّ التقسيمين أقرب إلى الصواب، وأولى بالقبول.

فننقل أولا كلام الأشاعرة في التوحيد وأقسامه، ثم كلامهم على الكفر وأسبابه وأقسامه، وبعد ذلك نثنّي على تقسيم ابن تيمية للتوحيد ونتكلم عليه، فنقول:

قد قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. قال كمال الدين ابن أبي شريف في المسامرة شرح المسايرة (43): التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال. أي إنه ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وقد يختصر الأشاعرة: فيقولون: التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألهية وخواصها. قال سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد (27/3):

حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألهية وخواصها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من الخواص...

وبالجملة فنفي الشريك في الألهية ثابت عقلا وشرعا، وفي استحقاق العبادة شرعا (وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) [التوبة 31].

وقال ابن الهمام في المسايرة: (لما ثبت وحدانيته في الألهية ثبت استناد كل الحوادث إليه).

وقال ابن أبي شريف في شرحه: الألهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، وهي صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق (المسامرة 58)

وقال أيضا: (صـ 43): واعلم أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الإنقسام، وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا. أما الأول: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار. وأما الثاني: فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه.

وأما كلام الأشاعرة على الكفر وأسبابه وأقسامه فننقل فيه كلام ابن الهمام في المسايرة مع شرحه لابن أبي شريف وذلك لما اشتمل عليه كلامهما من بيانات تتعلق بموضوع التوحيد والشرك، ومن الاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة القرآنية وبشهادة الفطرة. وابن الهمام وإن كان حنفي المذهب لكنه جار على منهج الأشاعرة في العقيدة، وأما كمال الدين ابن أبي شريف فهو شافعي أشعري. وإليك كلامهما

(الأصل الأول العلم بوجوده) تعالى، وأولى ما تستضاء به من الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن، فليس بعد بيان الله تعالى بيان (وقد أرشد سبحانه إليه)

أي إلى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات. و) نحو (قوله): (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون. و) قوله تعالى: (أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما) أي متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرايتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أي: السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء لجعلناه أجاجا. أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى: (أفرئيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون).
فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات من الأرضين والسماوات وبدائع فطرة الحيوان والنبات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبته) على قانون أوضع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرتهم) وهم بعض الدهرية.
(وإنما كفروا بالاشتراك) حيث دعوا مع الله إلها آخر.
(ونسبة) أي بنسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار) أي وبإنكار (ما جعل الله تعالى إنكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى) .
ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله: (كالمجوس بالنسبة إلى النار) حيث عبدوها، فدعوها إلها آخر، تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالأصنام) أي بسببها فإنهم عبدوها.
(والصائبئة بالكواكب) أي بسبب الكواب حيث عبدوها من دون الله تعالى.
وأما نسبة الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أهرمن، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: (إن نقول إلا اعتراك بعض آلاهتنا بسوء)، والصائبون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب، تعالى الله عما يشركون.
(واعترف الكل بأن خلق السماوات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى. قال الله تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) (فهذا) أي الإعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (في فطرهم) من مبدأ خلقهم، قد جبلت عليه عقولهم. قال الله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذالك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون).
(ولذا) أي لكون الإعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (كان المسموع من الأنبياء)- المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام- (دعوة الخلق إلى التوحيد) والمراد به هنا إعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أنه بين التوحيد بقوله: (شهادة أن لا إله إلا الله، دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم، ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان. انتهى كلام المسايرة مع شرحها المسامرة (15-16-17).

هذا هو كلام الأشاعرة في التوحيد وفي الشرك حيث فسروا التوحيد بإعتقاد الوحدانية لله تعالى في الذات والصفات والأفعال، أي اعتقاد أنه لا يوجد ذات مثل ذاته، ولا يوجد لغيره صفات مثل صفاته لغيره أو أنه المتفرد بخلق الأشياء وإيجادها وليس لغيره أي دخل في خلق الأشياء وإيجادها.

وبعبارة أخرى: التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها. والألوهية هي الإتصاف بالصفات التى لأجلها استحق أن يكون معبودا.

وهذه الصفات هي المسمات بخواص الألوهية، وهي خلق العالم، وتدبيره واستحقاق العبادة، والتفرد بحق التشريع، والغنى المطلق عن غيره.

وقد يعبرون عن هذا التوحيد بنفي التشبيه أي: اعتقاد أنه لا مشابه له تعالى بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله (ليس كمثله شيء وهو السميع العليم).

هذا هو معنى التوحيد، وهو الذي به بعثت الأنبياء، ويقابله الشرك، وهو اعتقاد الشريك لله تعالى في ذاته، أو في صفاته أو في أفعاله.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد الشريك في الألوهية وخواصها أو شيء من خواصها.

وبعباة أخرى هو اعتقاد المشابه لله تعالى في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله.

وقد يطلق التوحيد على نفي قبول الانقسام لتعاليه تعالى عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار.

هذا حاصل كلام الأشاعرة في التوحيد والشرك، وهو كلام دقيق محقق لا غبار عليه.

وأما التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي قرره ابن تيمية فنتكلم عليه بشيء من التوسع ونبدأ أولا بالكلام على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

وقبل الخوض في ذلك نتكلم على كلمتي الربوبية والألوهية. فنقول وبالله التوفيق:

الربوبية: اسم موضوع للدلالة على الصفات التى يتصف بها الرب الخالق جل وعلا أي الصفات التى يقتضيها كونه تعالى ربا.

والرب: في الأصل مصدر رب يرب، يقال: رب فلان الولد أو الصبي أو المهر يربه ربا، كما يقال: رباه يربيه تربية، والتربية -كما يقولون- تبليغ الشيء إلى الكمال شيئا فشيئا.

ثم نقلت كلمة الرب من معنى المصدر إلى معنى المربي، ثم توسع في معناها فأطلقت على السيد والأمير، ومالك الشيء، والمنعم إلى غير ذلك من المعاني القريبة لأصل معناه ولما كانت التربية الحقيقية لكل المخلوقات بخلقها ابتداء، وامتدادها بالبقاء ورعايتها وتنميتها، صفة من صفات الرب جل وعلا كان سبحانه هو رب العلمين، ورب كل شيء فالربوبية هي الوصف الجامع لكل صفات الله ذات العلاقة والأثر في مخلوقاته واسم الرب هو الإسم الدال على كل هذه الصفات.

وأما كلمة الألوهية فبمعنى العبادة، ويقال فيها: ألوهة وإلهة، وقال أهل اللغة: التأله هو التعبد والتنسك، والتأليه هو التعبيد، وقالوا: إله على وزن فعال هو بمعنى مفعول، أي: مألوه بمعنى معبود، سواء كان معبودا بحق أم بباطل، فالإله هو المعبود.(انظر لسان العرب والقاموس المحيط).

فظهر من هذا أن الألوهية بمعنى العبادة، وليس بمعنى الكون إلها، وأن إطلاقه على هذا المعنى في كلام كثير من العلماء لحن، وإنما الذي يصح إطلاقه على هذا المعنى هو كلمة الإلهية مصدر جعلي من كلمة الإله، وهو الذي استعمله المحققون من العلماء فمعنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، بمعنى لا متصف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا إلا الله، وهذه الصفات هي المسمات بخواص الألوهية، وهي خلق العالم وتدبيره وترتيبه أي بتبليغه إلى الكمال شيئا فشيئا، والغنى المطلق عن غيره، وافتقار ما سواه إليه وتفرده بحق التشريع، ويتفرع عن هذه الصفات وينبنى عليها استحقاق العبادة.

فظهر من هذا أن توحيد الإلهية أي إفراد الله تعالى بالعبادة متفرع عن توحيد الربوبية ومنبن عليه وملازم له، فالناس إنما يعبدون من يعتقدون فيه الربوبية سواء اعتقدوا فيه ربوبية كبيرة مطلقة، وهذا ما أثبته المتألهون لله تعالى، أم اعتقدوت فيه ربوبية محدودة صغيرة مستمدة من الرب الأكبر، وهذا ما كان يعتقده معظم أصناف الذين كانوا يعبدون إلها أو آلهة من دون الله في معبوديهم، فإن معظمهم كانوا يعبدونهم بناء على اعتقادهم أن الله تعالى قد فوض إليهم التصرف في بعض الأمور، وتخلى لهم عنها بمعنى أن الله تعالى قد خولهم ربوبية صغيرة محدودة فاستحقوا بذلك أن يعبدوا استعطافا لرحمتهم، وابتعادا عن غضبهم وسخطهم. فمن أجل أنهم اعتقدوا فيهم الربوبية اعتقدوا فيهم الإلهية.

والذين يعبدون إلها أو آلهة من دون الله على أصناف:

الصنف الأول: هم الذين تحدث الله عنهم بقوله: (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار) [الزمر 3].

فهذا الصنف من المشريكين يؤمنون بالله تعالى ولا يعتقدون فيما يعبدونه من دون الله مشاركة لله لا في الخلق ولا في التصرف في أحوال أهل الأرض من رزق وصحة وحمل وولادة وكون الجنين ذكرا أو سليما، ونحو ذلك.

وإنما يعتقدون فيهم أن الله تعالى قد جعلهم وسطاء بينه وبين عباده، وأنه لا يتم تقرب العبد إلى الله تعالى إلا بواسطتهم وعن طريق تقريب هذا الوسيط لهم إلى الله تعالى

والصنف الثاني: هم الذين تحدث الله تعالى عنهم بقوله: (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون * ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعائنا عند الله قل أتنبؤن الله بما لا يعلم في السماوات والأرض سبحانه وتعالى عما يشركون) [يونس 17-18].

فهذا الصنف من المشركين ما كانوا يعبدون آلهتهم لأجل أن تنفعهم في أمور دنياهم ولا لأجل أن لا تضرهم فيها بل كانوا يعبدونهم لأنهم كانوا يعتقدون في آلهتهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله أو أن الله قد خولهم هذا التصرف الخاص وهو التصرف في الشفاعة وأنهم يتصرفون في الشفاعة على حسب ما يشاءون لا على حسب ما يشاء الله تعالى.

وقد أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله تعالى: (أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون * قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم

إليه ترجعون) [الزمر43-44] فرد الله تعالى بأمرين: الأول: أنهم لايملكون شيئا لا الشفاعة ولا غيرها. وهذا رد على اعتقادهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله فإن الملك يقتضى تصرف صاحبه فيما ملكه بدون إذن من أحد. والأمر الثاني: أن الشفاعة كلها لله فما من شافع يشفع إلا بإذنه، وليست الشفاعة وحدها لله، بل له ملك السماوات والأرض وإليه ترجعون فيفصل بينكم ويجازيكم على أعمالكم وعقائدكم.
فالمشركون من هذا الصنف كانوا يعتقدون في آلهتهم ملك الشفاعة والتصرف فيها حسب ما شاءوا لا حسب ما شاء الله، وكان المشركون يعبدونهم استعطافا لهم وجلبا لرحمتهم أن يشفعوا لهم عند الله.
والصنف الثالث من المشركين: كانوا يعتقدون في آلهتهم النفع والضر، وإنها تجلب لهم الخيرات وتدفع عنهم البلايا وتنصرهم على أعدائهم، ويعتقدون أن الله تعالى خولهم هذه الربوبية الصغيرة وتخلى لهم عنها كما يولي الملوك الولاة على المناطق الصغيرة، فكان هذا الصنف يعتقدون في آلهتهم هذه الربوبية الصغيرة ومن أجل ذلك كانوا يعبدونهم ويألهونهم.
وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (واتخذو من دون الله آلهة لعلهم ينصرون* لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون) [يس74-75]. وقوله تعالى: (واتخذوا من دون الله آلهة ليكون لهم عزا *كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا) [مريم 81-82].أي واتخذ المشركون من دون الله آلهة يعبدونها لتجازيهم على عبادتهم بأن تكون بتأثيراتها الغيبية سببا لعزهم وغلبتهم على أعدائهم.
وهذه الأنواع الثلاثة من الشرك هي التي كان عليها معظم المشركين من العرب في جاهليتهم .
والصنف الرابع من المشركين: كانوا يعطون حق التشريع الذي هو خاص بالله تعالى لغيره من الأحبار والرهبان وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) [التوبة 31] وأشار إليه بقوله: (ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله)[آل عمران64] فأعطى هذا الصنف من المشركين الأحبار والرهبان حق التشرع وهو من خواص الربوبية وصفاتها فاتخذوهم بذلك أرباباتم أطاعوهم فيما شرعوا من الأحكام وبذلك كانوا قد عبدوهم وألهوهم فإن الإطاعة في التشريع نوع من العبادة.
والصنف الخامس: هم الذين يعتقدون فيمن يعبدونهم أنهم هم الأرباب وأنه لا خالق للسماوات والأرض ولا متصرف فيها إلا أرابابهم التى يعبدونها. وهؤلاء أصناف كثيرة فمنهم أهل التثنية وأهل التثليث ومنهم من يعددون الآلهة فوق ذلك.
وأهل هذا الشرك لهم أرباب يجعلونها مشتركة فيما بينها في الربوبية وتصاريفها في الكون، وقد يجسدونها في أجسام مادية، أو يعتقدون أنها قد تحل في أجسام مادية، أو تظهر بصور بشرية.
وهذه الأصناف الخمسة من المشركين هم الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله عن اقتناع، وكانوا يألهونها بناء على اعتقادهم فيها الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة

مستمدة من ربوبية الله تعالى كما هو حال الأصناف الأربعة الأول وهو حال معظم مشركي العرب في جاهليته، أو ربوبية حقيقية كبيرة كما هو حال الصنف الخامس.
الصنف السادس من المشركين: ناس كانوا لا يعتقدون في معبوداتهم شيئا من معانى الربوبية فلم يكونوا يعبدونها عن عقيدة واقتناع بل كانوا يعبدونها ويألهونها بناء على مصلحة اجتماعية وهو الحفاظ على الوحدة القومية، وعدم تفريق الكلمة فيها حيث كانت آلهتهم التي يعبدونها ويقدسونها بمثابة رموز رباط وحدة قومية، تجمع أفرادهم على مودة تسوقوهم على التعاون والتناصر وعلى كل ما تقتضيه الأخوة بين جماعة ذات كيان واحد.
وهذا ما كشفه إبراهيم عليه السلام لقومه. قال الله تعالى في معرض ذكر لقطات من قصة إبراهيم وقومه: (وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين) [العنكبوت 25].
من هذا التصنيف للمشركين، ومما تقدم سرده من النصوص القرآنية، وهي غيض من فيض وقليل من كثير من النصوص المتعلقة بالموضوع، من هذا ظهر لنا أن الربوبية هي الأساس الذي تنبني عليه الإلهية فمن كانت له الربوبية فمن حقه على مربوبيه أن يؤلهوه وظهر أن المشركين الذين كانوا يعبدون من دون الله آلهة عن عقيدة واقتناع إنما كانوا يعبدونهم ويألهونهم بناء على اعتقادهم فيهم الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة أو ربوبية أصلية مطلقة.
ومن هذا ظهر خطأ الذين يرون أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية لله عز وجل، إلا أنهم كانوا يعبدون مع الله آلهة أخرى فيتخذونها شركاء لله في إلهيته دون أن يجعلوها شركاء لله في ربوبيته.
وذلك لأن النصوص القرآنية ومنها ما أوردناه آنفا تبين أن أكثر العرب كانوا يجعلون مع الله شركاء في بعض صفات ربوبيته لا في كلها، ومن أجل ذلك كانوا يطلبون من شركائهم الرحمة والرزق والنصر، وكثيرا من مطالبهم الدنيوية، وكانوا يعبدون آلهتهم طمعا في أن يحققوا لهم ما يرجون بمعونات غيبية هي من خصائص الرب الخالق الذي بيده مقاليد كل شيء، وهو على كل شيء قدير.
ولما كانت الإلهية هي اللازم العقلي المباشر للربوبية، وكانت الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له فيها وجب عقلا وجوبا حتميا أن تكون الإلهية خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها أحد.
ومن أجل هذه الحقيقة كان منهج القرآن الكريم للإقناع بتوحيد الإلهية لله وحده لا شريك له، يعتمد على تذكير ذوى الفكر بتوحيد الربوبية لله عز وجل، وأنه لا شريك له في الربوبية، أو على تنبيههم على هذه الحقيقة، ويعتمد في بعض النصوص على استئناف عرض أدلة تثبت أن الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له، وتراعى في هذا التنويع مقتضيات أحوال المخاطبين إبّان نزول النص.
ومن هذه النصوص القرآنية ما يلى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) [البقرة21] (وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون * أأتخذ من دونه آلهة

إن يردن الرحمن بضر لا تغني عنى شفاعنهم شيئا ولا ينقذون* إني إذا لفي ضلال مبين * إني آمنت بربكم فاسمعون) [يس 22-25] (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبدوه واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) [مريم65] (واتخذوا من دون الله آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياتا ولا نشورا) [الفرقان3] (يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) [الفاطر 3] (ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض) [النمل 25] (قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس) [الناس1-3] جاء البيان في هذه السورة مرتبا ترتيبا عقليا منطقيا، فإثبات ربوبية الله للناس يلزم منه لزوما عقليا منطقيا إثبات كونه مالكا لهم فهم عبيده وكونه ملكا عليهم، ويلزم منهما لزوما عقليا منطقيا إثبات إلهيته لهم، وبما أنهم لا رب لهم غيره فلا إله لهم غيره.

والحاصل أنه قد استقر في عقول بني آدم أن من ثبتت له الربوبية فمستحق للعبادة ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة، فثبوت الربوبية واستحقاق العبادة متلازمان فيما شرع الله من شرائعه، وفي عقول الناس.

وعلى أساس اعتقاد الشركة في الربوبية بنى المشركون استحقاق العبادة لمن اعتقدوهم أربابا من دون الله تعالى، ومتى انهدم هذا الأساس من نفوسهم تبعه انهدام ما بني عليه من استحقاق غير الله للعبادة، ولا يسلم المشرك بإنفراد الله سبحانه بإستحقاق العبادة حتى يسلم بإنفراده عز وجل بالربوبية، وما دام في نفسه اعتقاد الربوبية لغيره عز وجل استتبع ذلك الإعتقاد في هذا الغير الإستحقاق للعبادة.

ولذلك كان من الواضح عند أولى الألباب أن توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لا في الإعتقاد ولا في الوجود وكان تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية بناء على انفصال أحدهما عن الآخر وعدم التلازم بينهما من الخطأ الواضح فإنه من اعترف أنه لا رب إلا الله كان معترفا بأنه لا يستحق العبادة غيره، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعنا بأنه لا رب سواه وهذا معنى لا إله إلا الله في قلوب جميع المسلمين.

ولذلك نرى القرآن في كثير من المواضع يكتفي بأحدهما عن الآخر، ويرتب اللوازم المترتبة على انتفاء أحدهما على انتفاء الآخر ليستدل بذلك على ثبوته، فانظر إلى قوله تعالى: (لو كام فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء 22] وقوله تعالى: (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [المؤمنون 91] حيث رتب على تعدد الإله ما يترتب على تعدد الرب من فساد السموات والأرض.

هذا وقد اشتمل تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية على أخطاء:

الأول: تخصيص الربوبية بالخالقية مع أنها تشمل كل خصائص الإلهية وهي الصفات التى من أجلها استحق الرب أن يكون معبودا من خلق العالم وتدبيره وتصريفه وحق التشريع والغنى المطلق عن غيره.

الثاني: التعبير عن الكون إلها بالألوهية فإن الألوهية هي العبادة والتعبير الصحيح عن الكون إلها هو الإلهية، وليس الألوهية.

الثالث: ادعاء أن توحيد الربوبية منفصل عن توحيد الإلهية وغير ملازم له يتحقق توحيد الربوبية مع الشرك في الإلهية، وقد حققنا أنه ملازم له.
الرابع: بنى صاحب هذا التقسيم عليه أن المشركين من العرب كانوا في جاهليتهم يوحدون الله تعالى توحيد الربوبية، ولكنهم لم يكونوا يوحدونه توحيد الإلهية.
والخطأ الخامس: وهو الأدهى والأمر، وهو الذي كان يهدف إليه صاحب التقسيم، هو حكمه على كثير من المسلمين بمثل ما حكم به على المشركين من العرب في جاهليتهم الجهلاء. وبنائه هذا على التقسيم المذكور.
فظهر بهذا حطأ هذا التقسيم وخطأ ما بناه عليه صاحبه.
وأما التقسيم الصحيح للتوحيد فهو تقسيم الأشاعرة، وهو تقسيم التوحيد إلى توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. والله سبحانه وتعالى أعلم.
وأما ثالث الأقسام من التقسيم الثلاثي وهو توحيد الأسماء والصفات فقد قصد به صاحب التقسيم أن يثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه بدون إهمال شيء مما أثبته لنفسه بأن ينفي عن الله تعالى بعض ما أثبته لنفسه، ولا أن يزاد عليها بأن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما لم يثبت إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة. هذا هو الذي قرره صاحب التقسيم وسماه توحيد الأسماء والصفات.
وأما تقرير المسألة فهو تقرير غير محرر أدى عدم التقرير بصاحبه إلى أخطاء عقدية جسيمة.
والتحرير أن يقال: يجب أن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما ورد إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة مما كان إطلاقه عليه تعالى على وجه الحقيقة دون المجاز والكناية، وتحرير المسألة بهذا الوجه ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة تطبيقا صحيحا هو الذي يقي الوالج في المسألة من الخطأ، ويجنبه الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته، وأما عدم تحرير المسألة أو تحريرها ثم تطبيقها على النصوص تطبيقا غير صحيحا فيورط صاحبه في الأخطاء العقدية الجسيمة، وفي الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته. وهذا ما تورط فيه صاحب التقسيم الثلاثي.
وبعد هذه المقدمة نقول: قد تورط صاحب التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى القسم الثالث في أخطاء.
الخطأ الأول: في العنوان حيث عنون المسألة بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما المسألة مسألة إثبات الأسماء والصفات. وقد عبر بهذا التعبير في كتاب منهاج السنة.
الثاني: عدم تحرير تقرير المسألة.
الثالث: أن صاحب التقسيم لم يثبت لله تعالى كثيرا مما ورد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله تعالى مما هو داخل تحت القاعدة غير المحررة. وذلك مثل النسيان الوارد في قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم) [67] وكذلك ورد في الأحاديث الصحيحة إثبات الهرولة والضحك والمرض والجوع لله تعالى، ولم يثبتها صاحب التقسيم لله تعالى وذلك من أجل اعتقاده أن هذه الإطلاقات إنما وردت على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة باعتقاده استحالة ثبوت هذه الأمور لله تعالى على سبيل الحقيقة، وهو اعتقاد صحيح.

الرابع: إن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا لم يرد بها الكتاب ولا السنة حيث أثبت لله تعالى ما يلي:

1- الحد. انظر (موافقة صريح المفعول لصحيح المنقول) (29/2)
2- الجلوس على العرش قال في مجموع الفتاوى (374/4): حدث العلماء المرضيون والأولياء المتقون أن محمدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يجلسه ربه على العرش معه... وقد أشار إليه ابن القيم في بدائع الفواد (39/4).
3- يقول بجواز اطلاق أن الله تعالى جسم قال في التأسيس في رد (أساس التقديس) (101/1) (وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساما ولا أعراضا) وسيأتى عن الإمام أحمد نفي الجسمية عن الله تعالى.
4- ويقول في كتابه التأسيس (568/1): ولو شاء –الله – لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم.
5- ويقول في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) (109/1): ما نصه: (فاسم المشبهة ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا في كلام أحد من الصحابة والتابعين) ومعنى هذا أن التشبيه ليس به بأس. هذا ما يراه ابن تيمية مخالفا لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد) ولسلف الأمة وسيأتى قريبا نقل جملة من أقوالهم في ذلك.
6- والسادس: وهو بيت القصيد من ذكر توحيد الأسماء والصفات، أن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا ورد في الكتاب والسنة إطلاقها على الله تعالى على سيل المجاز أو الكناية فأثبتها لله تعالى على سبيل الحقيقة فأدى به ذلك إلى التشبيه الذي لا يرى به بأسا، ويكون بذلك مخالفا لكتاب الله ولسنة رسول الله ولسلف الأمة.

وننقل هنا مجموعة من أقوال علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في نفي التشبيه عن الله تعالى.

فنقول: نقل الذهبي (في سير أعلام النبلا) (202/7) عن الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه قال: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل ومقاتل مشبه).

وذكر ابن جرير الطبري في تفسير سورة الإخلاص عن أبي العالية وغيره من السلف: (أن الله تعالى ليس له شبيه ولا مثيل).

ونقل الإمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد عن الإمام أحمد ما نصه:

(أنكر أحمد على من قال بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف. والله سبحانه خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجيء في الشريعة ذلك فبطل) انتهى بنصه.

وورد في طباقات الحنابلة لابن أبي يعلى الحنبلي (391/2) في ذكر عقيدة الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه: (كان الإمام أحمد – رحمه الله – يقول: لله تعالى يدان

وهما صفة له، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق، ولا له عضلة ، ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق قولهم يد إلا ما نطق به القرآن الكريم)

وفي الطبقات أيضا (297/2) أن الإمام أحمد كان يقول: والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش).

وقال الإمام الطحاوي في عقيدته التي هي بيان أهل السنة والجماعة باتفاق أهل السنة (وتعالى –أي الله- عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات).

وقال الإمام أبو سليمان الخطابي في (أعلام الحديث شرح البخاري) (147/2): ما نصه: وليس معنى قول المسلمين إن الله على العرش هو أنه تعالى مماس له، أو متمكن فيه، أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما هو خبر جاء به التوقيف، فقلنا به ونفينا عنه التكييف إذ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).

وقال الإمام ابن الجوزي في مجالسه في المتشابهات (ص 54) (وليس الخلاف في اليد، وإنما الخلاف في الجارحة، وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية، وليس الخلاف في العين، وإنما الخلاف في الحدقة).

وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام: (ليس – الله – بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون والسموات، كان قبل أن كون المكان ودبر الأزمان، وهو الآن على ما عليه كان) (طبقات الشافعية الكبرى 219/8).

وقال الحافظ العسقلاني في فتح الباري (136/6): ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو، لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس.

وقال أيضا عند شرح حديث النزول (30/3): (استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك) .

وقال أيضا (124/7): فمعتمد سلف الأمة وعلماء السنة من الخلف أن الله تعالى منزه عن الحركة والتحول والحلول، ليس كمثله شيء.

فظهر بهذا التحقيق أن التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي اخترعه ابن تيمية تقسيم فاسد في التعبير، وفاسد في مضمونه، وفاسد فيما قصد منه.

والتقسيم الصحيح للتوحيد هو تقسيم الثلاثي الذي ذكره الأشاعرة، وهو توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وأما توحيد الذات فمأخوذ من قوله تعالى: (قل هو الله أحد) وغيرها من الآيات، وأما توحيد الصفات فمأخوذ من قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى: (ولم يكن له كفوا أحد) وأما توحيد الأفعال فمأخوذ من قوله تعالى: (الله خالق كل شيء)

وقوله: (والله خلقكم وما تعملون) إلى غيرها من الآيات الكريمة. والله تعالى أعلم بالصواب.

الملحق الثامن

متشابه الصفات بين التأويل والإثبات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد: فنريد أن نحقق في هذا البحث مسألة صفات الله المتشابهة الواردة في الكتاب والسنة، وقبل الدخول في المسألة لابد أن نقرر أمورا:

الأول منها: أنَّ النصوص الشرعية إذا كان ظاهرها مخالفا لصرائح العقول ومقرراتها وجب أن يحكم أن ظاهرها غير مراد.

الثاني منها: أن النصوص الشرعية منها ما هو محكم ومنها ما هو متشابه كما قال الله تعالى: (هو الذي أنزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) والنصوص المحكمات هي الأصول الثوابت للإسلام، وأما المتشابهات فترد إلى المحكمات ويحكم بأن ظاهرها غير مراد.

الثالث: أن الكتاب والسنة قد وردا على أساليب اللغة العربية، واللغة العربية كسائر اللغات قد وردت على ثلاثة أنواع من الأساليب: أسلوب الحقيقة، وأسلوب المجاز، وأسلوب الكناية، وذلك لأن كل كلمة من كلمات اللغة العربية قد وضعت لمعنى معين، وكذلك كل مركب منها، وهذه الكلمات والمركبات قد تستعمل في المعنى الذي وضعت له، وقد لا تستعمل فيه، بل تستعمل في معنى يناسب المعنى الذي وضعت له بإحدى المناسبات، وذلك كالأسد قد يستعمل في المعني الذي وضع له وهو الحيوان المفترس المعروف، وقد يستعمل في الرجل الشجاع لمناسبته للحيوان المفترس في الشجاعة، ولمشابهته له فيها. وهذا ما لا ينبغي أن يختلف فيه أحد من العقلاء. فإذا استعمل اللفظ في المعني الذي وضع له سمى في اصطلاح البلاغة بالحقيقة، وإذا استعمل في غير ما وضع له لإحدى المناسبات مع قرينة تدل علي هذا الاستعمال سمي مجازا أو كناية.

الرابع: الكلام على التأويل وبيان معناه، وننقل هنا كلاما لابن القيم وتعليق تقي الدين السبكي عليه. قال ابن القيم في النونية: التأويل الصحيح هو تفسيره وظهور معناه كقول عائشة يتأول القران. وحقيقة التأويل معناه الرجوع إلي الحقيقة. لا خلف بين أئمة التفسير في هذا. تأويله عندهم تأويله بالظاهر. ما قال منهم شخص واحد: تأويله صرفه عن الرجحان.

قال تقي السبكي تعليقا علي هذا الكلام

(السيف الصقيل 158: قال الله تعالي في المتشابه:

(وما يعلم تأويله الا الله) آل عمران. فكيف يكون تأويله بالظاهر، والمتشابه لا ظاهر له. وقوله: (ما قال منهم أحد إن التأويل صرف عن الرجحان) كذب بل خلق قالوا به. ويطلق التأويل أيضا علي تدبر القرآن وتفهم معناه.

يقصد الإمام التقي السبكي أن حمل التأويل على معنى التفسير بالظاهر في باب المتشابهات غير صحيح، وذلك لأن المتشابه مدلوله خفي غير واضح، وإلا لما كان متشابها، والظاهر في اللغة يقابل الخفي، فلا يجوز أن يقال في المتشابه الذي هو غاية

في الخفاء: إن تأويله تفسيره بالظاهر، فإنه كلام متناقض ينقض نفسه. وأما الظاهر في أصول الفقه فبمعني الراجح من الاحتمالين بالواضح أو بالدليل، وهو من أقسام الواضح المقابل للخفي الذي من أقسامه المتشابه ويقابل الظاهر المؤول، فلا يتصور اجتماعهما في لفظ أيضا.

وإذا تقرر هذا فنقول: إنه من الأمور المجمع عليها بين علماء المسلمين أن من نصوص الكتاب والسنة ما إذا قطع عن سياقه وسباقه، ولوحظ بالمعنى الذي وضع له في اللغة وهو المعنى الحقيقي كان إما مخالفا لصرائح العقول، أو مخالفا للمحكمات من نصوص الكتاب والسنة. وهذه النصوص هي النصوص المتشابهات المذكورة في الآية الكريمة.

وهذه النصوص المتشابهات قد أجمعت الأمة على سبيل الإجمال على أن معناها الموضوع له ليس بمراد منها. هذا إجماع على سبيل الإجمال، وأما إذا أتينا إلى التفاصيل إلى جزئيات هذه النصوص فقد يجري فيها الخلاف.

ثم اختلفت الأمة فذهب معظم السلف في معظم هذه النصوص إلى التوقف عند هذا الحد، وهو أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد، بدون أن يتجاوز هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي، أو الكنائي لها، وذلك تورعا منهم، ومخافة أن يفسروا كلام الله تعالى وكلام رسوله على خلاف مرادهما. وهذا يسمى بالتأويل الإجمالي.

وذهب معظم الخلف إلى جواز تأويلها وصرفها إلى معان تناسب المعني الحقيقي لهذه النصوص، وذلك بمعونة القرائن والسياق والسباق والألفاظ المقرونة بها لكن بدون قطع بالمعنى المؤول به، بل يكون الصرف على سبيل الاحتمال والرجحان. وذلك بشروط.

الأول: أن لا يكون حمل النص على المعنى الذي صرف إليه مخالفا لأساليب اللغة العربية.

الثاني: أن لا يكون مخالفا لسياق النص بل يكون مناسبا له.

الثالث: أن لا يكون المعنى الذي صرف إليه النص مشعرا بالنقص بالنسبة إلى الله تعالى.

الرابع: أن يكون مشعرا بالعظمة.

وههنا نكتة نبه عليها الإمام الغزالي في كتاب (قانون التأويل) وهو كتاب جدير بالعناية بقرائته وهي أنه لا يجوز بالنسبة إلى هذه النصوص تفريق مجتمع ولا جمع متفرق، وذلك لأن كل واحد من هذه النصوص في سياقه وسباقه ما يدل علي المعنى المجازي الذي استعمل فيه، فإذا قطع من سياقه وأفرد عن سابقه ولاحقه فاتت هذه الدلالة، وكذالك إذا جمعت هذه النصوص على صعيد واحد عضدت الظواهر بعضها البعض فيترجح بقاؤها على ظواهرها المفيد للتشبيه. وذلك كما ألف بعضهم مؤلفات فذكر فيها باب ما ورد في العين، وباب ما ورد في اليد، وباب ما ورد في الوجه إلي غير ذلك

قال الإمام تقي الدين السبكي في السيف الصقيل(169):

وانظر إلى هذه الصفات التي يثبتها هذا المبتدع لم تجيء قط في الغالب مقصودة، وإنما في ضمن كلام يقصد منه أمر أخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر، وقد فهمها الصحابة، ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلي الله تعالي عليه وآله وسلم لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال، وسياق الكلام، وسبب النزول.

ومضت الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك، حتى حدثت البدع والأهواء فيجيء مثل هذا المتخلف بجمع كلمات وقعت في أثناء آيات أو أخبار فهم الموفقون معناها بانضمامها مع الكلام المقصود فجعلها هذا المتخلف في أمثاله مقصودة، وبالغ فيها، فأورث الريب في قلوب المهتدين.

وانظر إلى أكثرها لا تجده مقصودا بالكلام، بل المقصود غيره إما بسياق قبله، أو بسباقٍ بعده، أو يكون المحدث عنه معنى آخر... ويكون ذلك مذكورا على جهة الوصف المقوِّي لمعنى ما سيق الكلام لأجله. إنتهى كلام السبكي.

وتوسط الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد بين مذهب السلف والخلف، فقال: نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى. ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيد توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه.

وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله تعالى: (على ما فرطت في جنب الله) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه، وكلك قوله صلي الله عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذلك قوله تعالى: (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانه، وقوله: (إنما نطعمكم لوجه الله) معناه لأجل الله، وقس على ذلك. وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. انتهى.

ولله در ابن دقيق العيد ما أدق نظره وأسده، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوما من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك النص إلا المعنى المجازي، كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور والحقيقة المهجورة، فيكون صرفه عن ذلك المعنى المجازي إلحادا في آيات الله وتحريفا للكلم عن مواضعه. كيف وكثير من ذلك النصوص لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة آخري لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعني المجازي، فكيف يجوز إذًا صرفها عن تلك المعاني، وهل نزل القرآن إلا على أساليب اللغة العرب وذلك كقوله تعالى (تبارك الذي بيده الملك) فإنه لا أحد يفهم منه إلا إثبات الملك لله تعالى، لا إثبات اليد لله، كيف والملك بالضم هو السلطنة، وهو أمر معنوي لا يكون في اليد ولا ملتصقا بها، وكقوله صلى الله تعلى عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) لا يفهم منه أحد إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته وقدرته تعالى لا إثبات الإصبعين لله تعالى، كيف ولا يوجد في داخل أحد إصبعان مكتنفان بقلبه وهذا أمر معلوم لكل عاقل، وقد نقل بعضهم كلام ابن دقيق بوجه مختصر محرر، فقال: قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران

فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين. انتهى.

وهو كلام نفيس ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، وتوسط حكيم وههنا نريد أن نركز على تحقيق أمرين:

الأول: تحقيق أن السلف قد توقف عند حد أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد بدون أن يتجاوزوا هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي أو الكنائي لها. وهذا ما سماه العلماء بالتفويض، وتحقيق هذا إنما يكون بنقل كلام السلف المتعلق بذلك.

فنقول: قال الإمام الحافظ البيهقي في السنن الكبرى(3/3) اخبرنا عبد الله بن محمد الحافظ ثنا أبو بكر محمد بن احمد بن با لويه ثنا محمد بن بشير بن مطر، ثنا الهيثم بن خارجه،ثنا الوليد بن مسلمه قال سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت، فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيفية.

وقال الحافظ في فتح الباري (342/13): وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر.

وقال الإمام الترمذي في سننه (598): وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث - حديث الصدقة – وما يشبه هذا من الروايات في الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (105/8): والمحفوظ عن مالك رحمه الله رواية الوليد بن مسلم أنه سأله عن أحاديث الصفات فقال: أمروها كما جائت بلا تفسير.

وقال الحافظ في فتح الباري (343/13): وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن الحواري عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.

وقال الترمذي عند الكلام على حديث (يمين الرحمن ملأى سحناء): وهذا حديث قد روته الأئمة، نؤمن به كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم، هكذا قال غير واحد من الأئمة. منه الثوري ومالك بن أنس، وابن عيينة وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها فلا يقال كيف. انتهى.

ونقل ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (23/2) عن أبي محمد البربهاري شيخ الحنابلة في بغداد (ت 329) وكان معاصرا للإمام أبي حسن الأشعري. أنه قال: وكل ما سمعت من الآثار شيئا لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلي الله تعالى عليه وآله وسلم: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن) وقوله:(إن الله ينزل الي سماء الدنيا. وينزل يوم عرفة. وينزل يوم القيامة). و(إن جهنم لا يزال يطرح فيها حتى يضع عليها قدمه جل ثناءه) وقول الله تعالي للعبد (إن مشيت إلي هرولت إليك وقوله: (خلق الله آدم علي صورته) وقول رسول الله صلي الله عليه وسلم: (رأيت ربي في أحسن

صورة) وأشباه هذه الأحاديث، فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضاء ولا تفسر شيئا من هذه بهواك، فإن الايمان بها واجب، فمن فسر شيئا من هذه بهواه ورده فهو جهمي. انتهي.

وقال البيهقي في السنن الكبرى(3/2) أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا محمد أحمد بن عبد الله المزني يقول: حديث نزول قد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من وجوه صحيحة وورد في تنزيل ما يصدقه وهو قوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه جل الله تعالى عما تقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها علوا كبيرا قلت -القائل البيهقي - : وكان أبو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى يقول: إنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو تدل من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذه صفة الأجسام والأشباح.

فأما نزول من لا تستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة، وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده، وعطفه عليهم، واستجابته دعائهم، ومغفرتهم لهم. يفعل ما يشاء. لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية. سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع العليم.

هذه النصوص الواردة عن سلف الأمة وهي غيض من فيض وقليل من كثير بعضها ظاهر، وبعضها الآخر صريح في أن السلف كان مذهبهم التفويض. وهو الصرف عن المعنى الحقيقي بدون تعيين للمعنى المجازي أو المعنى الكنائي فإن ما نقله الذهبي عن الإمام المالك من أنه قال: (أمروها كما جاءت بلا تفسير صريح في ذلك. وكذلك ما نقله الحافظ العسقلاني عن سفيان بن عيينة أنه قال: كل ما وصف به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عنه، ومثله كلام البربهاري، وذلك لأنه حكم أولا بأن هذه النصوص لا تبلغها العقول، ثم حكم بوجوب التصديق والتفويض لها، وعدم تفسرها. وكذلك ما نقله البيهقي عن أحمد بن عبد الله المزني، وذلك حيث نفي المعنى الحقيقي للنزول والمجيء بقوله: والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، ثم فوض المعني المراد إلي الله تعالى بقوله: بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه.

وذلك على طريقة فريق من السلف منهم الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر والإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة يعبرون عنها بالصفات، فيقولون يد الله صفة له وعينه صفة له، هكذا كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يكون حمله على حقيقته مفضيا إلى التشبه المنفي بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن قال من السلف إن العين واليد صفتان تبرأ بهذا القول عن القول بالجارحة، بل يكون قائلا بأن المراد معنى قائم بالله، وكذلك اليد لكن يقول لا أعين ذلك المعنى المراد، بأن أقول: إنه الحفظ أو القدرة أو النعمة، أو العناية الخاصة، لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة لتنزه تحكم على مراد الله تعالى.

وتسميته لهما صفتين يدل على أنه جازم بأنهما ليسا من قبيل أجزاء الذات تعالى الله عن ذلك وأم من قال: له يد يبطش بها، وعين يرى بها فقد جعلهما من قبيل الجوارح، وخالف السلف الصالح.
نعم قد يقع في كلام من يميل إلى التشبيه ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفات، لكن السياق والسباق في كلامه يناديان أنهم أرادوا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله تعالى كما يقول السلف. يقول ابن تيمية في الأجوبة المصرية: إن الله يقبض السموات والأرض باليدين اللتين هما اليدان. فما يجدي بعد هذا التصريح أن يسمى اليد صفة، وذلك أنه حمل القبض على القبض الحسن، وذلك من لوازم الجارحة والتجسيم.
وأما ما نقله البيهقي عن الخطابي فجار على طريقة التأول حيث عين المعنى المجازي بقوله: وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده وعطفه عليهم واستجابته دعائهم. وهذا ما ذهب إليهم فريق من المحققين كتاج الدين السبكي وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من أن هذه النصوص من قبيل الاستعارة المركبة ويسمونها بالاستعارة التمثيلية، وبالتمثيل، ويدل عليه كلام الإمام تقي الدين السبكي الذي أوردناه آنفا.
وأما ما ذهب إليه بعض من يميل إلى التشبيه من أن مذهب السلف في هذه النصوص هو بقاؤها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها. فهذا القول مخالف لصريح كلام السلف. ثم إنه كلام فاسد في نفسه ومتناقض.
وذلك لأن المعاني الحقيقية لهذه النصوص هي المعاني المعروفة. فالقول ببقائها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها كلام متناقض ينقض نفسه بنفسه.

قال الإمام التقي الدين السبكي في السيف الصقيل (167)

في معرض الرد على من قال إن هذه النصوص مع بقائها على معانيها الحقيقية هي أوصاف وليست عبارة عن الأجزاء والجوارح :

قال: وهذه الأشياء التى ذكرناها (من الوجه، واليد، والساق، والقدم، والجنب، والعين) هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب للأجسام، فذكر لفظ الأوصاف تلبيس، وكل أهل اللغة لا يفهمون من الوجه، والعين، والقدم إلا الأجزاء، ولا يفهم من الاستواء بمعنى القعود إلا أنه هيئة المتمكن، ولا من المجيء والإتيان والنزول إلا الحركة الخاصة بالجسم.

وأما المشيئة والعلم والقدرة ونحوها فهي صفات ذات، وهي فينا ذات أمرين: أحدهما عرض قائم بالجسم، والله تعالى منزه عنه.

والثاني: المعاني المتعلقة بالمراد والمعلوم والمقدور، وهي الموصوف بها الرب سبحانه وتعالى، وليست مختصة بالأجسام. فظهر الفرق. انتهى.

فالقول بأن هذه النصوص باقية على معانيها الحقيقية يلزمه التجسيم لزوما بينا ولا ينجي صاحبه من التجسيم القول بنفي الكيفية، ولا القول بأنها صفات وليست عبارة عن الجوارح والأبعاض لأنه بعد القول ببقائها على معانيها الحقيقية لم يبق معنى للقول بنفي الكيفية ولا للقول بأنها صفات. وحينئذ ينطبق على هذا القول ما قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره (148/7) حيث قال: من قال: إنه مركب من الأعضاء والأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن، ولا يزيد عليها، فإن كان الأول لزم إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح، لأنه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا رقعة الوجه لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص 88). ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيون كثيرة لقوله تعالى: (تجري بأعيننا) (القمر 14) وأن يثبت له جنبا واحدا لقوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرطت في جنت الله) (الزمر 56). وأن يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله تعالى: (مما عملة أيدينا أنعاما) (يس 71). وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (وكلتا يديه يمين) وأن يثبت له ساقا واحدا لقوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) (القلم 42). فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه، ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد ويكون عليها أيد كثيرة وساق واحد.

ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبدا لم يرغب أحد في شرائه. فكيف يقول عاقل: إن رب العلمين موصوف بهذه الصورة؟ وإن كان الثاني وهو أن لا تقتصر على الأعضاء المذكورة في القرآن بل يزيد وينقص على وفق التأويلات، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولا بد له من قبول دلائل العقل. انتهى.

فالحق هو التوسط بين الظاهرية والغلو في التأويل . قال الإمام ابن عقيل الحنبلي: هلك الإسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية، والحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرف عنه دليل، ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرعي.

الأمر الثاني: في بيان أن التأويل ليس خاصا بمذهب الخلف وبيان أن فريقا من سلف الأمة قد أول مجموعة من النصوص إما لمخالفته لصرائح العقول، أو لمخالفته للنصوص المحكمات.

مما ينبغي التنبيه عليه أن أصل التأويل أمر ضرري لا بد منه فإن من النصوص ما لا يمكن حمله على المعنى الذي وضع اللفظ له إما لمخالفته لصرائح العقول، أو لمخالفته للنصوص المحكمات ويسمى الظاهر وقد اقترن به قرينة تعين المعنى المستعمل فيه المناسب للمعنى الموضوع له، فمثل هذا النصوص لا وجه للتوقف فيها ويتعين حملها على المعاني التي تعينها القرائن وهذا هو معنى قول الإمام ابن دقيق العيد السابق: (وما كان منها –أي من النصوص – معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه، كقوله تعالى : (على ما فرطت في جنب الله) فإن معناه في استعمالهم الشائع: حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه) إلى آخر كلامه.

لكنه قد غلا في باب التأويل فريقان: فريق غلق باب التأويل وسد الطريق على العقل وهم المشبهة ظاهرية العقيدة، وفريق آخر غلا في التأويل، وقلد المعتزلة في تأويلاتهم التي بدَّعهم السلف من أهل السنة من أجلها، وهم كثير من متأخري الأشاعرة، وخير الأمور أوسطها وهو ما ذهب إليه الإمام ابن دقيق العيد.

ومن أجل أن أصل التأويل أمر ضروري لابد منه أول فريق من سلف الأمة بما فيهم بعض الصحابة والتابعين مجموعة من نصوص الكتاب والسنة وإليك مجموعة من هذه التأويلات.

تأويل حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما: أول ابن عباس قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) القلم 42. فقال: يكشف عن شدة، فأول الكشف عن الساق بكشف الشدة، نقل ذلك عنه بسند صحيح الحافظ العسقلاني في فتح الباري (428/13). والإمام الطبري في تفسيره (38/29). وقال في صدر كلامه على هذه الآية: قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد. فنسب التأويل إلى جماعة من الصحابة والتابعين.

وأوَّل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الأيد في قوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) الذاريات 47. بالقوة نقله الطبري في التفسير (7/27) ونقل هذا التأويل عن جماعة من أئمة السلف منهم مجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان.

وأول ابن عباس رضي الله عنهما النسيان الوارد في قوله تعالى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا)الأعراف 15. بالترك في العذاب. نقله الطبري في تفسيره (201/8) وروى هذا التأويل بأسانيده عن مجاهد وغيره.

تأويل الإمام احمد

روي الأمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد وهو كتاب مخطوط وعنه نقل الحافظ ابن الكثير في البداية والنهاية: فقال: روي البيهقي عن الحاكم عن أبي عمر بن السماك عن حنبل ان أحمد بن حنبل تأول قوله تعالي: (وجاء ربك) أنه جاء ثوبه، ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه (327/10).

وقال ابن الكثير في البداية والنهاية (327/10): ومن طريق أبي الحسن الميموني عن أحمد ين حنبل أنه أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) قال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه هو المحدث.

تأويل الإمام النضر بن شميل

وهو الإمام الحافظ اللغوي من رجال الستة. ولد (122هـ) ذكر الحافظ الذهبي في الأسماء والصفات (444) أن النضر بن شميل قال: إن معنى حديث: (حتى يضع الجبار قدمه فيها) من سبق في علمه أنه من أهل النار.

تأويل الإمام سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه.

ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (274/7): أن معدان سأل الإمام الثوري عن قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) فقال: علمه، وسئل سفيان عن أحاديث الصفات، فقال: أمروها كما جاءت.

تأويل الإمام عبد الله ابن مبارك.

روى البخاري عن سفيان بن محرز عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: بينما أنا أمشى معه إذ جاء رجل فقال: يا ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر في النجوى؟ قال: سمعته يقول يدنو من ربه حتى يضع عليه كنفه...ثم قال البخاري: قال ابن المبارك كنفه يعنى ستره. رواه البخاري في خلق أفعال العباد (61) ونقله الحافظ في فتح الباري (477/13).

تأويل الإمام الترمذي

روى الترمذي في جامعه الحديث المشهور: (أنا عند ظن عبدي بي.... وإن أتاني يمشي أتيته هرولة) ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ويروى عن الأعمش في تفسير هذا الحديث (من تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا) يعنى بالمغفرة والرحمة، وهكذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث، قالوا: إنما معناه: يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتى وبما أمرت، تسارع إليه مغفرتي ورحمتي (تحفة الأحوذي 64/10).

هذه نموذج من تأويل السلف للنصوص واستقصائه يتعسر أو يتعذر من كثرته.

وما ذكرناه هنا هو حاصل مذاهب علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في باب الصفات وباب التأويل محققا محررا.

والله تعالى يتولى هدانا وهو حسبنا ونعم الوكيل.